¡Feliz Navidad 2015!

RENOVACIÓN

Revista Cristiana Digital

Nº 28 – Diciembre de 2015

"YA ESTÁN BLANCOS PARA LA SIEGA..."

R E N O V A C I Ó N

Nº 28 – Diciembre - 2015



Editor: Emilio Lospitao
Web de la revista: http://revistarenovacion.es
Correspondencia: editor@revistarenovacion.es

COLABORAN EN ESTA EDICIÓN:

Jorge Alberto Montejo
Rino Fisichella
Leandro Sequeiros
Jaume Triginé
Carlos Blanco
Ángel Fdez. Aguilar
Antonio Cruz
Alfonso Ropero
Manuel de León
Rafael Narbona
Juan A. Monroy
Eliseo Vila
Adrián González
Ana Mª Medina
Héctor B. O. Cordero
José Manuel Glez. Campa
Leonardo Goyret
Isabel Pavón
Plutarco Bonilla
Carlos Osma
Julián Mellado



...Y EN LA TIERRA PAZ

buena voluntad para con los hombres

Una vez más Europa se sobrecoge de estupor por la barbarie de unos desalmados cuyo único objetivo es someter a los que no piensan como ellos bajo el yugo del miedo. Pero esto no ocurre solo en Europa, ni porque las raíces religioso-culturales de esta sean cristianas. Pensar así es puro etnocentrismo. La mayoría de las 32.658 víctimas por terrorismo durante 2014 se produjeron en países de la Media Luna: Siria, Afganistán, Somalia, Irak... donde gran número de las víctimas fueron musulmanes. Estos canallas se embriagan con la sangre de sus víctimas de forma indiscriminada.

El monstruo

En el caso de los yihadistas que atentan en Europa, los analistas políticos coinciden en la complejidad de esta "guerra" (algunos ya la llaman la Tercera Guerra Mundial), porque no se trata de un ejército convencional, visible, que se acerca en formación, armado, hacia su objetivo; sino que sus "efectivos" visten de paisano, hacen vida normal como todas las personas, saludan a los vecinos en el portal de sus casas… hasta que llega la hora "H" en la que han decidido sembrar el pánico aniquilando indiscriminadamente la vida de todos los que se pongan a tiro. La complejidad llega a su cota máxima cuando estos "efectivos" no temen perder la vida; es más, no solo dan por hecho que la perderán, sino que deciden ofrecerla deliberadamente con el único objetivo de llevarse por delante a cuantos más mejor, inmolándose. Contra este tipo de enemigo, dicen estos analistas, es muy difícil luchar. Si acaso, limitar su capacidad estratégica en su origen, donde reciben formación ideológica y militar.

Por supuesto, atentados han ocurrido en todos los lugares y en todas las épocas, de igual o diferente naturaleza y por motivos distintos. Pero el origen de esta "guerra" cuenta con factores muy concretos y cercanos en el tiempo. La actual candidata a la presidencia de los Estados Unidos por el Partido Demócrata, Hilary Clinton, denunciaba hace unos años ante el Congreso el error que su Gobierno había cometido ofreciendo armas y logística a los afganos en su lucha contra Rusia, creando así el monstruo que ahora se revuelve contra todo y contra todos. En estos días, en plena campaña electoral, afirmó: "Mi apoyo a la guerra de Irak fue un error. Así de simple". Esta guerra a la que se refiere la candidata, siendo presidente George Bush, no solo segmentó social, política y económicamente al país, sino que lo convirtió en el nido de AL QAEDA y ahora de DAESH. De aquellos polvos estos lodos.

La religión

La religión, por ambos lados, como pretexto, no está ajena de esta "guerra" (recordemos que fue gracias a los votos de los evangélicos fundamentalistas que los Bush (padre e hijo) lograron la presidencia al amparo del apocalíptico "Eje del Mal"). El Islam, durante su expansión militar en Oriente Medio (siglo VI), que llegó a las puertas de Europa, respetó las creencias de los conquistados, especialmente de las religiones del Libro. Hasta la fundación del moderno Estado de Israel (1948), judíos y árabes (tanto musulmanes como cristianos) convivían juntos. En España convivieron durante siglos cristianos, musulmanes y judíos. Fue el fanatismo religioso de algunos príncipes cristianos, a instancia de la Iglesia, que decidió expulsar a musulmanes (la reconquista) y a judíos. La unidad de España –decían– exige la uniformidad de religión. Este concepto seguía vivo en el tiempo de la Reforma protestante. Recientemente, estas fricciones religiosas han ido *in crescendo* por la efervescencia de movimientos religiosos fundamentalistas cristianos que se meten en la boca del lobo con el propósito de convertir al cristianismo a los musulmanes, exhibiéndose como "mártires" cuando son víctimas de agresiones por parte de aquellos. Quizás los cristianos tengamos que reflexionar sobre la imagen de un Dios que salva en función de las creencias y no tanto por lo que las personas son y hacen.

Entrados en el siglo XXI, estaría bien que leyéramos el pensamiento del teólogo católico Hans Küng cuando afirma que "no habrá paz en el mundo hasta que haya paz entre las religiones", porque estas, particularmente las monoteístas, han provocado muchas guerras durante el curso de la historia reciente en las cuales perdieron la vida millones de personas. Y todo eso en el nombre de Dios.

Con el deseo que la Navidad sea una ocasión para hacer valer su significado: "Paz entre los hombres y mujeres de buena voluntad". R

OPINIÓN

Jorge Alberto Montejo*

ÁGORA POLÍTICA

EL 20-D: ELECCIONES EN ESPAÑA

El próximo día 20 de diciembre están convocadas elecciones generales en España donde los ciudadanos elegiremos a nuestros representantes políticos. La fecha fue fijada por el actual presidente del Gobierno **Mariano Rajoy**, haciendo uso a tal efecto de dicha potestad como máximo mandatario del país.

Se avecinan pues días de intensa campaña electoral donde los representantes más relevantes de las distintas fuerzas políticas que concurren a las elecciones presentarán, supuestamente, sus diversos programas que traten de convencer al electorado de las bondades y excelencias de dichos programas. En un sistema político como el actual los ciudadanos solo tenemos derecho al voto cuando somos convocados a las urnas, careciendo de toda influencia social y política posterior a las elecciones. En una sociedad tan compleja como la que vivimos el sistema de gobierno, de carácter parlamentario, es la salvaguarda de la ley y el orden, pero es indudable que a la mayoría de los ciudadanos les gustaría tener una mayor participación en los asuntos políticos que la simple convocatoria en las urnas cada cuatro años. Pero el sistema es el que es.

Nos prestamos pues a asistir a un auténtico circo: el de la campaña electoral que durante dos semanas bombardeará a los ciudadanos a través de los distintos medios de comunicación ofreciéndoles las "excelencias" de sus diversos programas (que, dicho sea de paso, suelen ir acompañados de promesas electorales que en buena medida difícilmente serán capaces de cumplir).

Siempre me ha llamado la atención cuáles son en realidad las razones por las que los ciudadanos votan a una determinada fuerza o partido político cuando la mayoría de esos ciudadanos viven despreocupados del mundo de la política o ausentes de él. Difícil respuesta, por no decir insoluble. La verdad es que es un auténtico misterio (uno más de los muchos que envuelve nuestra existencia). Quiero creer que el ciudadano de a pie vota no por capricho sino por su conciencia ciudadana atizada en desmesura durante las fechas previas al día de las elecciones en la campaña electoral donde la demagogia y el desenfreno, cuando no la fiesta y la algarabía (al más puro estilo de las campañas políticas en EE.UU.), son el denominador común. Bien es verdad que en muchos casos se vota más al líder político del partido en cuestión que la ideología que preconiza dicha fuerza política, lo cual denota inmadurez e incapacidad para asumir el compromiso político con una causa determinada.

Pero, reflexionando serenamente sobre el verdadero contenido y alcance de unas elecciones democráticas, en un país democrático como es España, cabe decir que más allá de la ideología política que podamos tener aquellos que ahondamos en *filosofía política*, conviene tener claras algunas ideas y conceptos sobre lo que implica una

*Licenciado en Pedagogía y Filosofía y CC de la Educación. Psicopedagogo.

determinada postura política, sea cual fuere esta.

Tener conciencia de ciudadano implica, en todo caso, saber atinar con los planteamientos políticos que no han de ser otros que la búsqueda de la igualdad ciudadana y la justicia social, ideales difíciles de alcanzar dentro de una sociedad que se mueve en el capitalismo más deshumanizador y alienante con su largo cortejo de desigualdades e injusticias sociales. Insistentemente se habla de alcanzar el bienestar social, pero observando fríamente el panorama social vemos que las desigualdades que nos rodean no dejan lugar a dudas: vivimos en una sociedad clasista o de castas, que diría **Pablo Iglesias**, actual secretario general de *Podemos*, una de las fuerzas políticas emergentes en auge (pese al estancamiento en el que al parecer se ve inmersa en los últimos meses, según las últimas encuestas). Determinados sectores de clase llaman a eso con cierto desprecio y desconsideración, *populismo*.Y lo hacen, paradójicamente, desde un posicionamiento también populista, es decir, de pretendida implantación de sus ideologías dentro del marco de la ciudadanía, o sea, del pueblo al que pretenden servir. Hoy en día parece que el término "populismo" es algo degradante y humillante.

Ante el panorama político que se avecina, previo a las elecciones, el ciudadano de a pie debería intentar discernir acerca de las distintas opciones políticas. Pero, es sabido que es prácticamente imposible tener un acercamiento viable y plenamente comprensible a los distintos programas electorales dada la magnitud de los mismos. Esto hace que la mayoría de ciudadanos se decante por una u otra opción política por la imagen que la fuerza o partido político concreto tenga. Parece estar todo sobradamente estudiado para que el ciudadano corriente no piense en demasía acerca del programa a desglosar. Es por eso que se pretende dar una imagen de credibilidad por medio de la fuerza de la palabra y del carisma del líder en cuestión.

Mas, dicho esto, convendría desentrañar algunas cuestiones que atañen a los ciudadanos que no se mueven por simple imagen o simpatía hacia una fuerza o partido político determinado, sino que creen que el partido político por el que se decanten desempeña una función concreta y específica en beneficio de toda la colectividad y no de unos pocos privilegiados que acaparan el poder económico y financiero en detrimento de las clases sociales menos favorecidas. La vida en sociedad –en cualquier sociedad y en especial las sociedades modernas tan complejas y conflictivas– se ve en la tesitura de abordar problemas extremadamente complejos y en eso las distintas fuerzas o partidos políticos ofrecen distintos programas de acción para abordar la problemática social. Sería de incautos creer que los problemas planteados serán solucionados por esta o aquella fuerza política, indistintamente de la ideología que representan. Podemos decir con propiedad que las cosas irán a mejor o a peor, pero nunca que la igualdad social plena pueda llegar a ser algún día una realidad.

En efecto, mientras vivamos en una sociedad clasista de ricos y pobres –con el entremedio de la llamada clase media, antaño conocida como clase burguesa– las cosas de la ciudadanía caminarán por cauces de injusticia. Porque injusto es, en verdad, que unos –los menos, pero muy poderosos– vivan en la superabundancia y otros –cada vez más en el mundo– en la miseria y pobreza o en sus umbrales. Y nuestro país, España, no es una excepción. Si hay una palabra que últimamente resuena con frecuencia en nuestros oídos esa es *precariedad*. Millones de personas viven en nuestro país en situación de precariedad. Los reiterados informes de *Cáritas Española* no deja ningún lugar a la duda. Cada vez se insiste más en el aumento de las familias que viven en situación de precariedad y necesidad. El conocido como *Informe FOESSA* mostraba en el año 2013 una sociedad fracturada por las tremendas desigualdades sociales así como el progresivo aumento de la pobreza. Es cierto que en los dos últimos años la situación parece haber mejorado algo pero son de tal calibre las desigualdades existentes que no cabe ser optimistas al respecto. Máxime cuando pese a la aparente mejoría de la economía tener un trabajo hoy en día en España no garantiza para nada salir de la pobreza económica, lo cual nos da una visión del alcance de la situación social. El mismo *Informe FOESSA* del 2015 habla de que el objetivo prioritario de los responsables políticos ha de ser, ineludiblemente, la lucha contra el desempleo y la precariedad laboral así como la pobreza, poniendo especial énfasis en las personas con alto riesgo de exclusión social.

Moverse en los planteamientos de la *socialdemocracia*, el *conservadurismo* o el *liberalismo* político no garantizan una mejora social plena. Son solo alternativas de *Poder* cuyos presupuestos ideológicos y político-sociales buscan, en efecto, una mejora de las condiciones sociales y ciudadanas. Pero, no nos engañemos, mientras sigamos viviendo en una sociedad clasista, de ricos y pobres, nunca se podrá hablar de justicia social plena. En un sistema donde impera la ley del capitalismo salvaje, que preconiza la primacía de la economía sobre otras cuestiones más prioritarias –como el problema del ecologismo, por ejemplo– y que es inductor directo de los múltiples casos de corrupción política, no habrá solución posible a problemas como la hambruna y la pobreza extrema en los países subdesarrollados y otros de menor calibre pero no menos angustiosos para aquellos que siendo víctimas del sistema los padecen en menor cuantía pero con intensidad. Y es aquí donde nos toca de lleno a los ciudadanos de los países más desarrollados como el nuestro.

Hoy en día es frecuente también oír hablar de manera despectiva de los grupos "antisistema" como si estos fueran un peligro formal para la democracia. Creo que es exagerado afirmar esto. Los conocidos grupos *antisistema* (como aquellos que surgieron en el controvertido 15-M del 2011 y también conocido como el *movimiento de los indignados*) fueron, en realidad, una expresión popular de rechazo a un sistema sumido en buena medida en la corrupción lo cual hizo que se levantaran voces contra un sistema, el capitalista, que lejos de conducir a la igualdad social había levantado más barreras entre los ciudadanos creando así más desigualdad en los distintos sectores sociales. Ha sido precisamente el 15-M el que supuestamente ha permitido que el bipartidismo mantenido en España durante décadas (prácticamente casi desde el advenimiento de la democracia) se haya ido dispersando hacia otros grupos o fuerza políticas como seguramente veremos en estas próximas elecciones generales del 20-D. Esto, lejos de ser un peligro para la democracia, hemos de verlo como un saneamiento de la misma y de las instituciones que le dan apoyo.

Ante el advenimiento del período electoral podemos preguntarnos si realmente los distintos grupos religiosos desempeñan algún rol en el ámbito de lo político. En la España secularizada en la que vivimos se puede decir que aparentemente ninguno a nivel colectivo. No obstante, el eminente teólogo y antropólogo catalán **Lluís Duch**, en su interesante libro de reflexión *Religión y política*, viene a decir que la religión y la política han caminado juntas durante largos períodos a través de la historia y es por lo que las estructuras políticas actuales de la religión interactúan, a veces de incógnito, con las estructuras religiosas de la política, efectuándose una especie de trasvase de los esquemas políticos a los religiosos y demás concreciones religiosas a la política. Creo que analizando la historia de las religiones con objetividad esto es totalmente cierto. El estamento religioso, en sus distintas variantes, casi nunca se ha conformado únicamente con dirigir espiritualmente a sus feligresías, sino que siempre han ansiado –como bien dice **Duch** en su interesante libro– en dominar la vida pública legislando con carácter normativo en función de sus intereses particulares y grupales. Esto es algo evidente en el seno de las distintas comunidades religiosas. Solamente los grupos más sectarios no muestran interés alguno en esa coimplicación entre lo religioso y lo político. Pretendiendo vivir su particular "angelismo" se muestran al margen de toda implicación que no sea la estrictamente religiosa, anatemizando incluso los comportamientos políticos que consideran obra de las fuerzas del mal. Esta no deja de ser una forma de dominación y manipulación ideológica sobre la colectividad del grupo en cuestión y, desde lugo, paradójicamente, otra forma de entender lo político desde la intervención y tergiversación teológica y religiosa.

Se acerca pues un período de elecciones generales donde todos los ciudadanos somos llamados a elegir a los representantes del Estado y esto coincidiendo con tiempos difíciles dada la amenaza de ruptura estatal como consecuencia del desafío catalanista por parte de los grupos independentistas catalanes. No sabemos que puede pasar. El futuro es una incógnita. Tan solo podemos demandar cordura y sentido de Estado a los políticos que tendrán que bregar con una situación política altamente conflictiva que solamente desde el consenso y el diálogo abierto –como bien dijeron en reiteradas ocasiones **Pablo Iglesias**, líder de *Podemos* y **Pedro Sánchez**, secretario general del *PSOE*– podrá conducir a buen fin. Tan solo cabe esperar y ver el futuro con ilusión y esperanza.

TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA



«La idea de la filosofía es la mediación, la del cristianismo es la paradoja»: tras esta expresión lapidaria de S. Kierkegaard se esconde la historia bimilenaria de las relaciones entre la teología y la filosofía.

La historia de las relaciones entre las dos puede ser un índice de las dificultades y de las diversas soluciones que se han propuesto a lo largo de los siglos. Al comienzo de su autocomprensión, el cristianismo no fue una filosofía; la perspectiva de un saber crítico era extraña a los primeros cristianos. El anuncio del Evangelio para la conversión y la salvación era lo que constituía para ellos el «saber» verdadero y definitivo que tantas veces habían buscado en vano. Lo que les interesaba directamente era la nueva praxis de vida que se ponía de manifiesto en su conversión radical a Cristo.

A ello hay que añadir el hecho de que los primeros cristianos eran extraños a las «escuelas», esto nos hace comprender la acusación que con frecuencia se les dirigía de ser gente sin *nomos* y sin *logos*, ignorante, privada de toda cultura y capaz de hacer prosélitos sólo entre los indigentes. Sin embargo, a lo largo de los primeros siglos se puede observar una doble relación que se establece entre la teología (la fe) y la filosofía (el saber).

Para algunos se trataba de rechazar claramente toda filosofía, por ser incapaz de expresar la riqueza del misterio revelado; hay que recordar como representantes de esta tendencia a **Taciano** y **Tertuliano**. Para otros, la relación fue de gran apertura y de un diálogo constructivo: **Justino** y **Minucio Félix** son los más representativos. De todas formas, no se puede negar que la relación entre la teología y la filosofía no estaba privada entre estos últimos de una cierta instrumentalización: les servía para hacer comprender a los paganos el contenido del kerigma; en este horizonte, **Orígenes** fue un precursor de **Anselmo**: «Hay que reforzar la fe con el razonamiento, partiendo de las nociones comunes elaboradas por la filosofía griega».

Merece una palabra privilegiada el obispo de Hipona; efectivamente, en **Agustín** llegan a confluir las tendencias orientales y las occidentales hasta tal punto que convierte a su pensamiento en la primera auténtica síntesis propedéutica para la Edad Media. La filosofía para **Agustín** es el diálogo permanente entre la criatura y el Creador y se desarrolla a la sombra del amor; filosofar equivale para él a profundizar, estimular y buscar la verdad que ya se posee en la fe, para llegar a su plenitud: «La razón no crea la verdad; se limita a descubrirla". Por tanto, se da un equilibrio entre las dos, ya que tanto la verdad revelada en la fe como la verdad alcanzada por la razón convergen la una en la otra y están presentes en el acto concreto de pensar del creyente.

El equilibrio logrado por el pensamiento medieval con **Tomás de Aquino** y sobre todo en la síntesis de **Anselmo de Aosta** que piensa en una circularidad de las relaciones: *quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*- se vio comprometido por la aparición de una lectura parcial y prospectiva de la ratio philosophica que, con la Ilustración, se convierte en el único criterio del saber y en fuente ella misma de certeza, rechazando a la fe como "conocimiento".

Una de las formas más recientes de la recuperación de las relaciones ha sido la teología neoescolástica; la presencia de una filosofía cristiana servía, dentro de este horizonte, como mediación entre el lado filosófico y el teológico.

El problema de las relaciones entre la teología y la filosofía plantea hoy diversos problemas. El primero de todos es la dificultad objetiva de una definición de filosofía; en efecto, en el mismo momento en que se la define, estamos ya en un sector histórico y particular de la filosofía.

Además, la pluralidad de los referentes filosóficos a los que se refiere hoy la teología impide centrar plenamente la especificidad teológica. Por parte de la teología, nos encontramos a veces con una forma de instrumentalización de la filosofía que hace reaccionar negativamente a los filósofos. En muchos filósofos está presente todavía la pretensión de seguir sólo en filosofía el recto saber, sin comprender que la fe como tal es también un saber.

Una posible solución que se propone es la que se expresa en el *oportet philosophari in theologia*. Se quiere especificar esta relación dentro del saber teológico que, como tal, se basa en la Revelación y no en la filosofía; luego, a partir de aquí, la teología elabora sus conceptos y lenguajes a la luz del saber filosófico, entendido como la capacidad de universalizar los contenidos conceptuales.

Bibl.:
R, Fisichella, *Teología y filosofía*, en DTF 1430-1437; A. Margaritti, *Teología y filosofía*, en DTI, 111, 487 -506; K. Rahner, *Filosofía y teología*, en Escritos de teología, VI, Taurus Madrid 1969, 89- 100; W Pannenberg, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca. Sígueme 1976; E. Gilson, *El filósofo y la teología*, Guadarrama, Madrid 1962.

Fuente:
http://www.mercaba.org/VocTEO/T/teologia_y_filosofia.htm

* Arzobispo católico, primer presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización.

Las religiones se enfrentan a la contingencia del universo

TENDENCIAS21



¿Es compatible la evolución con el finalismo?

Las tradiciones religiosas intentan dar sus respuestas en un mundo de incertidumbre. Por ejemplo, a la convicción cada vez mayor de la contingencia de los procesos evolutivos, una convicción que está erosionando la creencia de que todo fue creado por Dios con una finalidad. ¿Existe alguna respuesta teológica que asuma estos postulados científicos?

¿Cómo armonizar la contingencia del proceso evolutivo, vista por los científicos con la idea de un finalismo, tal como entienden los filósofos y teólogos de las religiones? ¿Existen puentes ente ambas posturas? ¿Cómo se compagina la aparente contingencia de la línea evolutiva que conduce al *Homo sapiens* con la idea de que el acto de creación es una acción única, atemporal y dotada de finalidad por parte de Dios?

Evolución. Imagen: latvian. Everystock-photo.

Desde la perspectiva de la doctrina tradicional sobre la eternidad de Dios en el cristianismo y en las religiones, no parece correcta la posición de los evolucionistas teístas, que han supuesto que los fines del Creador sólo pueden realizarse con arreglo a leyes y de modo más o menos predecible. Pero tampoco parece correcto deducir de la contingencia del proceso evolutivo la falta de finalidad y sentido del universo en general. ¿Cómo entender la armonía entre una imagen contingentista del proceso evolutivo y la posición teísta que afirma un Dios que crea el universo y lo orienta a una determinada finalidad?

El 21 de abril de 2015, en la Universidad Comillas (Madrid), se desarrolló la VI Conferencia Fliedner de Ciencia y Fe[1]. En esta, el profesor Dr. Simon Conway Morris (catedrático de Paleobiología Evolutiva en la Universidad de Cambridge) impartió una ponencia titulada "*¿Es la humanidad el destino inevitable de la evolución?*".

Bajo este título provocador, el problema de fondo que se planteó en la conferencia es este: ¿es posible, desde el punto de vista de la filosofía de la biología, fundamentar la convicción de una evolución entendida desde el teísmo? ¿Es posible armonizar la creencia en un Dios creador y providente con la teoría científica de una evolución contingente? Recordemos que contigencia quiere decir, en este contexto, que las cosas han aparecido

1.http://www.cienciayfe.es/es/actividades_conferencias_fliedner_6a_2015

*Catedrático de Paleontología, Miembro del Consejo Académico de la Cátedra Ciencia, Tecnología y Religión, coeditor de Tendencias21de las Religiones.

evolutivamente, pero pudieron no haberse producido, es decir, que el azar contingente jugó siempre un papel decisivo en el proceso evolutivo.

Este es el enlace[2], ya dado en un artículo previo[3] sobre el tema publicado en Tendencias21 de las Religiones, de la grabación de la conferencia: "CTR ¿Es la humanidad el destino inevitable de la evolución?", del Dr Simon Conway Morris con el audio original y la traducción simultánea ya incorporada: Estas preguntas suponen una reflexión sobre el teísmo y el deísmo, así como una reflexión filosófica sobre lo que se entiende por finalismo, teleología y teleonomía. Supuesto que nos movemos, tanto desde las ciencias como desde las tradiciones religiosas, en un intento de encontrar respuestas a los retos de un universo enigmático[4], partimos de una postura de humildad.

En el artículo anterior[5] propusimos el planteamiento de los filósofos que defienden un propósito en el universo frente a los contingentistas, añadiendo unas reflexiones teológicas apropiadas para entender las tendencias de las religiones. Abundamos en este tema a partir de un denso y sugerente trabajo de Ernan McMullin, fallecido en 2011, que fue profesor de la Universidad de Notre Dame (USA) ("Contingencia evolutiva y finalidad del cosmos", Publicado en Scripta Theologica, 30 (1998), pp. 227-251) y que ha sido traducido por el Grupo de Investigación Ciencia, Razón y Fe de la Universidad de Navarra.

Este artículo puede iluminar un debate en Tendencias21 de las Religiones sobre estas dos cosmovisiones aparentemente divergentes a la hora de interpretar filosófica y teológicamente el origen de la vida y el origen de la humanidad: la cosmovisión contingentista y la cosmovisión finalista (en su caso teísta).

2.http://catalogo.media.upcomillas.es/Mediasite/Play/9eb3da5ad22a42d690f846e164ad83691d (visto 27/10/2015).
3. http://www.tendencias21.net/El-evolucionismo-teista-es-posible_a41172.html (visto 27/10/2015).
4.http://www.tendencias21.net/La-imagen-de-un-universo-enigmatico-hace-posible-una-religiosidad-nueva_a32478.html. (visto 27/10/2015).
5. http://www.tendencias21.net/El-evolucionismo-teista-es-posible_a41172.html (visto 27/10/2015).

Evolucionismo teísta

Dejamos claro desde el primer momento –y así lo expresó el doctor Simon Conway Morris en su conferencia– que la evolución teísta no es una teoría científica. Y aquí se separa de lo partidarios del Diseño Inteligente. La evolución teísta es una perspectiva particular de cómo la ciencia de la evolución puede relacionarse con las tradiciones religiosas.

Los partidarios de la evolución teísta son conscientes de que existe un conflicto entre la religión y la ciencia pero postulan la posibilidad de establecer puentes de entendimiento ya que las enseñanzas de las religiones sobre la creación y las teorías científicas de la evolución no se contradicen necesariamente.

El término de "evolución teísta" fue utilizado por Eugenie Scott, directora ejecutiva del National Center for Science Education (Centro Nacional de Ciencias de la Educación) de Estados Unidos, para referirse a la parte del espectro general de las creencias acerca de la creación y de la evolución.

Al referirse al teísmo, se desea diferenciar este concepto del "deísmo". De acuerdo con el consenso de los filósofos de las religiones, los deístas son aquellos que, desde unos planteamientos racionales, aceptar la existencia de un ser supremo, Dios, creador del mundo y de las leyes que lo rigen pero que no interviene en el curso de la evolución ni de la historia. Es un Dios que está postulado –como es el caso de Antony Flew, del que tratamos hace unas semanas en *Tendencias21 de las Religiones*–[6] por la reflexión sobre la complejidad de nuestro mundo.

Por otra parte, el teísmo es una postura filosófica y también religiosa (existe un componente de fe) por la que no solo se acepta la existencia de un ser supremo, Dios, que es creador del mundo y de sus leyes, sino que también interviene. Los teístas interpretan muchos de los fenómenos naturales y sociales como intervenciones de Dios por "causas segundas"[7](no directamente). De este tema

6.http://www.tendencias21.net/Del-ateismo-al-teismo-por-la-razon-cientifica-El-caso-de-Antony-Flew-II_a40130.html (visto 27/10/2015).
7. http://www.tendencias21.net/Christopher-Hitchens-contra-la-religion_a39695.html (visto 27/10/2015)

hemos tratado más extensamente en otros artículos de *Tendencias21 de las Religiones*.

El llamado evolucionismo teísta está aceptado por las iglesias cristianas más importantes, incluidas la Iglesia católica, la Iglesia Evangélica Luterana en America, la Iglesia Episcopal en EEUU y algunas otras denominaciones protestantes. También lo aceptan casi todas las confesiones judías y otros grupos religiosos que carecen de una postura "literalista" respecto a las Escrituras Sagradas.

Con más o menos matices, el evolucionismo teísta es aceptado por muchos científicos que se manifiestan creyentes de alguna religión. Tales son, por ejemplo, el paleobiólogo Simon Conway Morris, el paleontólogo Robert T. Bakker, R. J. Berry, profesor de Genética de la Universidad de Londres, el genetista Francis Collins director del proyecto del Genoma Humano, y otros muchos.

Evolución y teleología

Desde el punto de vista científico, los ecos del debate en torno al concepto de ortogénesis (ampliamente utilizado por Osborn y Teilhard de Chardin) no se han apagado todavía. Como vimos en el artículo anterior, el paleontólogo George G. Simpson se opuso de modo muy radical. Por lo general, la gran mayoría de los biólogos evolucionistas se manifiestan contrarios a una visión finalista del mundo. O, al menos, precisan que es una cuestión filosófica que cae fuera de las pretensiones de un científico.

Si el debate sobre la ortogénesis fue intenso a mediados del siglo XX cuando se trata de caballos o elefantes, más lo es cuando lo que se estudia es la evolución humana. El paleontólogo Stephen Jay Gould ironizó en *La Vida Maravillosa* sobre la supervivencia casual de Pikaia en el Cámbrico, que propició la evolución de los cordados. Por un cúmulo de casualidades logró sobrevivir y… aquí estamos nosotros.

Simon Conway Morris, –escribe Ernan McMullin en el artículo que seguimos– desde una postura religiosa, aboga por un "propósito" (que no diseño) que hizo que los humanos no sean fruto del azar ni de la contingencia. Las preguntas sobre si la evolución humana puede verse como la obra de un propósito, de una finalidad, nos remiten inmediatamente a un debate, más convencional pero no menos animado, sobre el punto hasta el que la explicación evolucionista puede considerarse teleológica.

Respecto a como entender el finalismo, las posturas son muy extremas y van desde el radicalismo materialista de Mario Bunge a la interpretación teológica de Juan Luis Ruiz de la Peña. La opinión común entre los científicos es que Darwin expulsó la explicación teleológica del campo de la evolución; una opinión, desde luego, que el propio Darwin y muchos de sus antagonistas compartían (Ver Timothy Lenoir, *The Strategy of Life*, Reidel, Dordrecht 1982).

Pero encontramos algunos autores recientes que razonan, –por el contrario–, que la teoría evolucionista es formalmente teleonómica por naturaleza, según McMullin (Ver William Wimsatt, *Teleology and the Logical Structure of Function Statements* en «*Studies in the History and Philosophy of Science*» 3 (1972) 1-80; Larry Wright, *Teleological Explanation: An Etiological Analysis of Goals and Functions*, University of California Press, Berkeley 1976. Para una discusión sobre los pros y los contras, ver William Bechtel, *Teleological Functional Analysis and the Hierarchical Organization of Nature*, en N. Rescher (ed.), Current Issues in Teleology, University Press of America, Lanham MD 1986, pp. 26-48).

¿Recuperar la teleología?

Será conveniente recorrer someramente la historia del concepto para intentar una aproximación a su significado que no sea rechazable desde el punto de vista de las ciencias.

Desde sus mismos comienzos en la obra de Platón y Aristóteles, la noción de teleología podía considerarse en dos direcciones muy distintas. Por una parte, un *telos* o fin implicaría directamente una mente organizadora previa. Una explicación teleológica implicaría en este caso un recurso a la actividad de la mente, a la intencionalidad.

Una forma particular de teleología jugó un importante papel en la historia de las ciencias naturales, por lo que se le llamó "el argumento del diseño". En el *Timeo*, Platón apeló a un Artesano del cosmos, el Demiurgo, para explicar los numerosos rastros de orden constatables en el mundo sensible. Un orden inteligible atestigua la actividad de un *Nous* (Mente, Razón). La explicación de este orden señala no un plan específico sino la necesidad de Alguien que se proponga un plan. Por ello, los defensores de la teología natural en el siglo XVII empezaron a inferir la necesidad de acudir a un Diseñador cósmico de las naturalezas animales (que ahora han recuperado los creacionistas americanos). "Diseño" (Design) aquí quiere significar una forma de orden que testimonia directamente la operación en la naturaleza de una inteligencia conformante.

Desde el punto de vista de la filosofía de la biología hay un largo debate sobre el significado de conceptos como finalismo, teleología y teleonomía que escapa a los límites de nuestro trabajo. Recomendamos a los lectores releer el excelente trabajo de Ignacio Núñez de Castro en *Tendencias21de las Religiones*.[8] Podemos decir que el universo tiene sus leyes y por tanto, existe ya una constricción, una canalización de los procesos naturales. Por ejemplo, el tiempo es irreversible, y por tanto todo proceso natural está "canalizado" hacia el futuro. Y de igual modo, las leyes gravitatorias están ya condicionando y canalizando todos los procesos naturales que afectan a los objetos "graves" (que tienen masa y por ello, pesan) Por eso, la mayor parte de los filósofos de la naturaleza (entre ellos el que firma este artículo) prefiere hablar con reservas de teleonomía, la canalización de los procesos debido a condicionamientos debidos a las leyes de la física.

Una explicación teológica en este sentido puede servir, por tanto, no sólo para explicar un conjunto de fenómenos sino, más significativamente, para demostrar la existencia de un ser capaz de llevar a cabo el proceso de diseño del cosmos.

8. http://www.tendencias21.net/Una-nueva-alianza-entre-la-Biologia-y-la-Filosofia-es-necesaria-para-el-estudio-de-la-vida_a3220.html (visto 27/10/2015).

La crítica del evolucionismo darwinista

Este es el tipo de argumento que Charles Darwin intentó socavar. Su teoría de la selección natural se proponía explicar exactamente las modalidades de adaptación que antes se habían empleado como evidencia de un Diseñador original. Cuando Darwin y sus posteriores seguidores afirmaban haber eliminado a la teleología de entre la ciencia de los seres vivos, esto es lo que tenían sobre todo en la cabeza.

No todo el mundo estaba convencido, claro está, y entre los que aceptaban el hecho histórico de la evolución, algunos, como Henri Bergson en su *Evolución Creadora*, proponían otro tipo de explicación teleológica de cómo había tenido lugar. En vez de un Diseñador trascendente, proponían una energía o *impetus* cuasi-inteligente que operara a lo largo de la historia de la vida, dándole su dirección y significado. Aducían que la sola selección natural, basándose como lo hace en el azar debido al material con el que funciona, no podría de ningún modo obtener las estructuras progresivamente intrincadas y admirablemente equilibradas que la historia del mundo vivo presenta.

Cuando los defensores de la nueva síntesis, como George G. Simpson y Erns Mayr, rechazan la teleología, es esta forma de explicación intencional la que tienen en mente. Uno puede ver por qué reaccionan tan vehementemente contra ella, dado que pone en cuestión la adecuación de los modelos de explicación darwinianos. De hecho, uno de los postulados esenciales de la Nueva Síntesis Evolutiva es el rechazo de cualquier fuerza interior dinamizante y evolutiva en los seres vivos.

Por eso es comprensible que Daniel Dennett sea uno de los críticos más beligerantes contra esta forma de teleología. Este texto es significativo: "La estima con que se recibe todavía el libro de Teilhard entre los no-científicos, el tono respetuoso en que se alude a sus ideas, es testimonio de la profundidad con que se aborrece la peligrosa idea de Darwin, un aborrecimiento tan grande que excusa toda falta de lógica y tolera cualquier opacidad en lo que se supone es un argu-

mento, si en el fondo promete aliviarnos de la opresión del darwinismo". (Dennett, *Darwin's Dangerous Idea*, pp. 320-321. Edición castellana: *La peligrosa idea de Darwin*).

Parece justo decir que la explicación teleológica de Berson y Teilhard, básicamente idealista, está casi universalmente desestimada entre los científicos evolucionistas. La posibilidad de que una energía "radial" o *élan* vital de algún tipo sea responsable de al menos parte de los aspectos orientados a un fin de la macroevolución no puede, claro está, excluirse definitivamente. Y la evidente parcialidad de los estudios neodarwinistas se puede emplear fácilmente para establecer los cimientos de esta "herejía", como la llama Dennett.

Como escribe McMullin, "Pero mientras pasa el tiempo, la constante extensión de las formas de explicación neo-darwinistas a las montañas de datos que los paleontólogos y los biólogos están acumulando hace que las posibilidades de que prevalezca esta actitud "herética" parezcan aún más remotas. Sin embargo, su atractivo, especialmente para los no-científicos, es indudable. Después de todo, todavía parece contradecir la intuición llana el que las sutilezas de la estructura anatómica y la función en el mundo viviente pudieran deberse enteramente a una selección natural que operase sobre mutaciones desviadoras, da igual lo amplio que sea el lapso de tiempo. Que los científicos evolucionistas no lo ven así es indudable en parte debido a su convicción de que la alternativa teleológica es todavía menos creíble por el reto que ofrece a los métodos comunes de la ciencia empírica".

¿Recuperar el sentido primitivo de la teleología de Aristóteles?

Desde el punto de vista de McMullin, la filosofía de la biología puede recuperar algunos de los elementos de Aristóteles. Hay un sentido distinto (o un conjunto de ellos) de lo que se entiende por teleología, que se remonta más a Aristóteles que a Platón.

Esto permite a muchos afirmar que la teoría evolucionista es todavía básicamente "teleológica" en su forma. El recurso aquí no lo es a una mente ni a un propósito consciente sino a la función, al papel jugado por la parte en el todo, por ejemplo. El *De Partibus Animalium* de Aristóteles está plagado de ejemplos de lo que él llama "aquello por cuyo fin": el hígado es para la mezcla; el tejido adiposo alrededor de los riñones es para producir calor, etc. Este tipo de finalidad lo toma Aristóteles como una característica definitoria de los seres vivos.

Una explicación funcional-teleológica, como la podríamos llamar, consta de dos partes. Primero, se deduce la función de la parte (por ejemplo, la digestión de la comida), y luego se colige el sentido de esta función para servir a las necesidades del organismo. El hígado es así necesario para el bienestar del organismo; Aristóteles tiene mucho que decir sobre el tipo de necesidad hipotética que se implica en explicaciones de esta clase.

Una forma parecida de explicación teleológica trata los procesos que constituyen el mundo natural. Aristóteles explica estos procesos especificando el término al que tienden regularmente, tomándose este término como una plenificación de la naturaleza implicada, en cierto sentido. La explicación apela aquí al *telos* en su sentido más literal. Y para Aristóteles se extiende a todos los seres físicos, vivos o no. El fin del movimiento de caída de los cuerpos pesados, por ejemplo, es regresar al lugar natural de esos cuerpos. Cada modo habitual de comportamiento de la naturaleza mantiene ese lugar de la naturaleza en un orden cósmico; es un bien tanto para la naturaleza individual como para ese orden superior.

Aristóteles ve en la ontogenia el paradigma de estos procesos dirigidos hacia un fin, en el desarrollo constante de embrión a adulto que se encuentra en todos los seres vivos. La madurez de la forma adulta es evidentemente el objetivo del proceso desde su comienzo. Esta tendencia del proceso natural hacia un fin que es beneficioso para el individuo o la especie, no es un esfuerzo consciente. Se encuentra en elementos como la tierra tanto como en los animales superiores. No hay ninguna sugerencia, en el estudio de Aristóteles, de la intencionalidad que Platón postulaba como explicación de los rastros de forma inteligible en el orden sensible. Las agudas dis-

tinciones que Aristóteles ofrece entre vivo y no-vivo, y entre racional y no-racional, dejan bastante claro que el tipo de causa final inmanente que postula como explicación del proceso natural no debe ser interpretada como intencional, aunque algunos críticos lo hayan malinterpretado en este aspecto a partir del siglo XVII.

Recurso a función y recurso al *telos* del proceso natural no son lo mismo, pero están estrechamente relacionados y ninguno implica necesariamente la acción causal de una mente, *élan* vital o similar. Es a estas formas no-intencionales de teleología que se refieren los filósofos que consideran formalmente teleológica la teoría evolucionista. Wimsatt, por ejemplo (Ver William Wimsatt, *Teleology and the Logical Structure of Function Statements* en «*Studies in the History and Philosophy of Science*» 3 (1972) (1-80), sostiene que un rasgo se "selecciona", en el sentido darwiniano, si sirve a una función de la población que se trata. Asimismo, podría aducirse que la operación de la selección natural es "en beneficio de la naturaleza" y, consiguientemente, podría decirse que tiene un *telos* en el sentido aristotélico. En este punto, el debate se complica bastante y hay que considerar todo tipo de matizaciones.

Finalidad y contingencia

¿Cómo han de relacionarse finalidad y contingencia a nivel cósmico? Los autores más conocidos que tratan la evolución tienden, como hemos visto, a considerarlas antitéticas. Algunos críticos del concepto de finalidad, como Daniel Dennett y Richard Dawkins, no piensan fundamentalmente en el tema de la contingencia cuando rechazan el recurso al Creador como medio de anclar la finalidad del cosmos. Su argumento es más bien que el Creador es una "rueda perezosa". Y el argumento neodarwinista, aliado con el argumento astrofísico dominante en cosmología, no necesita de ningún suplemento, de ningún "gancho celeste ", según la metáfora de Daniel Dennett. (Ver Daniel Dennett, *La peligrosa idea de Darwin*; Richard Dawkins, *El Relojero ciego*).

> *"La madurez de la forma adulta es evidentemente el objetivo del proceso desde su comienzo. Esta tendencia del proceso natural hacia un fin que es beneficioso para el individuo o la especie, no es un esfuerzo consciente. Se encuentra en elementos como la tierra tanto como en los animales superiores. No hay ninguna sugerencia, en el estudio de Aristóteles, de la intencionalidad que Platón postulaba como explicación de los rastros de forma inteligible en el orden sensible"*

Pero no sólo los biólogos evolucionistas son tan radicales a la hora de oponerse a cualquier atisbo de finalidad. George G. Simpson, por ejemplo, señala: "La adaptación es real, y se logra mediante un proceso progresivo y dirigido. El proceso es completamente natural en su operación. Este proceso natural consigue el aspecto de propósito sin la intervención de nadie que proponga; y ha producido un amplio plan sin la concurrencia de un planeador. Puede que la iniciación del proceso y las leyes físicas bajo las que discurre tuvieran un fin y que este modo mecanicista de realizar un plan sea el instrumento de un Planeador, pero de este problema aún más profundo el científico no puede hablar como científico" [Simpson, *This View of Life*, p. 212].

Simpson no se recata al hablar de "largas y continuas tendencias" que "son instigadas por la selección natural", donde la "selección natural creadora" es "la directora, el factor pseudo-finalista de adaptación"; y advierte, sin embargo, que "no siempre es el factor decisivo en la evolución y nunca actúa solo" [*This View of Life*, p. 210]

De este modo, las tendencias pueden interrumpirse, y de ahí su insistencia (como hemos visto) en que el curso de la evolución no puede preverse cómo va a ser el futuro. Aunque la evolución es "un proceso en gran medida determinista", –según Simpson– los factores que han determinado la aparición de seres humanos son tan ocultos y especiales que si bien "el surgimiento del hombre era inevitable bajo las precisas condiciones de nuestra historia de hecho, esto hace aún más imposible que suceda lo mismo en ninguna otra parte" [*This View of Life*, p. 268]. Una gran parte de estas ideas de Simpson están integradas en el imaginario de la evolución teísta de Simon Conway Morris.

"Los biólogos evolucionistas están divididos, como hemos visto, sobre si, sobre una base evolucionista, una vida considerada humana en sentido amplio debería surgir en algún lugar de ese sinnúmero de sistemas planetarios. Pero, suponiendo por el momento una respuesta afirmativa a esta pregunta, el enorme espacio de las posibilidades evolutivas haría entonces posible mantener que podría haber aquí una finalidad cósmica por parte de un Creador, una finalidad que no sería suprimida por la contingencia de líneas evolutivas particulares"

Y concluye Simpson que sea en algún sentido lo inevitable que se quiera, ninguna finalidad pudo inmiscuirse: "si la evolución es el plan divino para la creación –una proposición que un científico, como tal, no debería negar ni afirmar– entonces Dios no es finalista" [*This View of Life*, p. 265].

De algún modo hay un plan, pero sin "finalidad". Es lo que hemos llamado "teleonomía", canalización, constricción de los procesos debido al sometimiento de todos los procesos a las leyes de la física. Pero si en este universo las leyes de la física hubieran sido de otra manera, los procesos se hubieran desarrollado evolutivamente en otra dirección.

Gould: la línea que llevó al ser humano es frágil

El paleontólogo Stephen Jay Gould (fiel a su credo contingentista) se opondría a este modo de hablar sobre planes y tendencias. Pondría el énfasis en la fragilidad de la línea que conduce evolutivamente a lo humano, un tema en el que él y Simpson estarían de acuerdo.

Sus propias simpatías, nos revela Gould, se inclinan por la tentativa de solución que Darwin ofreció en una ocasión, en su correspondencia con Asa Gray, el interlocutor cristiano de Darwin. Este se pregunta cómo resolver el dilema de cómo podía Dios permitir el sufrimiento que se encuentra por todas partes en la naturaleza no humana: tal vez uno pueda sostener que los detalles del obrar de la naturaleza son objeto no de ley sino de azar. En consecuencia, Dios sería responsable de la legalidad, con su sugerencia de finalidad, pero no de los sucesos fortuitos.

La llegada del *homo sapiens* es "un suceso de la evolución terriblemente improbable", subraya Gould. Es un "detalle contingente"

de la historia del cosmos, algo que podría muy bien no haber sucedido, algo que por tanto (insinúa Gould) no puede atribuirse a un propósito. No obstante, "todavía podemos esperar finalidad, o al menos neutralidad, del universo en general" (*La Vida maravillosa*). Tal vez Simon Conway Morris subrayaría estas afirmaciones.

En este punto, McMullin, experto en Galileo, parece encontrar una respuesta a la cuestión de si hay el suficiente condicionamiento físico en el universo que pueda compensar el predominio de la contingencia y así poder sostener algún tipo de defensa de la finalidad al nivel del cosmos. Pero ¿cómo?

Para una posible respuesta podríamos volver sobre una objeción interpuesta por Simplicio, el aristotélico, a Salviati, portavoz de Galileo, en el gran *Diálogo acerca de los dos grandes sistemas del mundo* (1632). Si Copérnico tuviese razón en el movimiento de la tierra alrededor del sol, se debería notar una desviación del paralaje en la posición relativa de las estrellas. Pero no se advierte ninguna. La alternativa es que las estrellas están a una enorme distancia de nosotros. Pero entonces, ¿para qué están estos grandes espacios? ¿No son "superfluos y vanos"? A lo que Salviati responde que Dios bien puede tener en su mente otros planes además del cuidado de la raza humana. Y en cualquier caso: "Es temerario para nuestra debilidad intentar juzgar las razones de los actos de Dios" (*Dialogue Concerning Two Chief World Systems*, trad. de Stillman Drake, University of California Press, Berkeley 1953, pp. 367-368).

El universo inhumano

Pero supongamos que nos planteamos de nuevo esta objeción de Galileo hoy día. Nuestro universo, como sabemos ahora, es mucho más extenso que lo que Copérnico pudo soñar jamás; el espacio y el tiempo escapan a los límites de la imaginación humana. ¿Qué sentido tiene ese despilfarro de espacio? ¿Tiene sentido un universo inhumano? ¿No implica esto una dificultad para el teísta? Tal vez no.

¿Acaso no puede decirse que estos grandes espacios poblados por miles de millones de galaxias que se han desarrollado a lo largo de miles de millones de años pueden haber sido necesarias para que, de una forma natural, el cosmos produjera en algún lugar vida humana, una o múltiples veces? La contingencia de una sola línea evolutiva podría así superarse por la inmensidad de la escala cósmica.

Los biólogos evolucionistas están divididos, como hemos visto, sobre si, sobre una base evolucionista, una vida considerada humana en sentido amplio debería surgir en algún lugar de ese sinnúmero de sistemas planetarios. Pero, suponiendo por el momento una respuesta afirmativa a esta pregunta, el enorme espacio de las posibilidades evolutivas haría entonces posible mantener que podría haber aquí una finalidad cósmica por parte de un Creador, una finalidad que no sería suprimida por la contingencia de líneas evolutivas particulares.

En opinión de McMullin, si se concibe a Dios como un Creador sujeto a la temporalidad y cuyo conocimiento del futuro depende de su conocimiento del presente, este modo de entender la contingencia para alcanzar un fin lejano sería apropiado. Por supuesto, ello presupone que la vida humana surgiría inevitablemente en un universo de este tipo general, si es suficientemente antiguo y extenso. Y esto, objetarían algunos teístas, como Simon Conway Morris, no lo sabemos.

Puede muy bien haber pasos en el proceso que requerirían algún tipo de acción "especial" de Dios para que puedan tener lugar. En un reciente ensayo, Peter van Inwagen (*The Place of Chance in a World Sustained by God*, en T.V. Morris (ed.), *Divine and Human Action*, Cornell University Press, Ithaca 1988, p. 225) observa: "Puesto que el mundo físico parece ser indeterminista, es plausible suponer que hay muchos estados de cosas que no forman parte del plan divino y que, además, no pueden rastrearse hasta las decisiones libres de seres creados. Dudo mucho que cuando el universo tenía, digamos, 10-45 segundos de edad, fuese inevitable que la tierra, o tan siquiera la galaxia de la Vía Láctea, existiese. *Por consiguiente*, estos objetos, tan importantes desde el punto de vista humano, no son parte del plan de

Dios, o al menos no lo son a no ser que su origen se deba a una intervención milagrosa de Dios en el curso del desarrollo del mundo físico, en un estadio relativamente tardío. No veo razón como teísta, e incluso como cristiano, para creer que la existencia de seres humanos es parte del plan de Dios" (la cursiva es nuestra).

Dios tiene un plan

McMullin comenta que "Dándose cuenta de que esta insinuación puede probablemente perturbar al cristiano medio, Van Inwagen añade un matiz significativo: "estoy seguro de que la existencia de animales hechos a imagen de Dios –esto es, animales racionales que tienen libre albedrío y capacidad de amar– es una parte del plan de Dios". Aunque no ve "razón para creer", sobre bases teológicas, que Dios tuviese en su plan esta *particular* raza de seres humanos, sobre la misma base está seguro de que *alguna* raza de tipo humano estaba en el plan de Dios".



Alvin Plantinga después de decir una broma al comienzo de una conferencia sobre la Ciencia y la Religión impartida en la Clínica Mayo en Rochester, Minnesota.

A primera vista, podría parecer que la distinción que hace aquí Van Inwagen es la misma que he discutido: la contingencia de la línea evolutiva particular que conduce a la humanidad está en contraste con la inevitabilidad de encontrar seres de tipo humano en algún lugar de un universo tan vasto. Pero, de hecho, éste no es el fundamento de la distinción que tiene en mente. Desde luego, rechaza la insinuación de que en un universo tan extenso dichos seres debieran aparecer. En cambio, sugiere que para Dios es suficiente apuntar al fin general de traer vida en algún lugar del universo, mientras que la aparición de esta raza particular, al no ser "físicamente inevitable", no se debe considerar necesariamente parte del plan divino. Pensamos que Simon Conway Morris podría suscribir estas afirmaciones como evolucionista teísta.

Pero ¿cómo explicar este plan de Dios sin caer en el Diseño Inteligente? ¿Cómo armonizar la aparición del ser humano en el mundo con los datos de las ciencias? En este punto encontramos tres posturas que intentan responder a estas cuestiones.



1) Van Inwagen y "lo milagroso"

Van Inwagen se toma la contingencia muy en serio como signo negativo para atribuir algún rasgo del universo al plan divino. (Nótese el "por consiguiente" a mitad del pasaje citado). Como los biólogos evolucionistas, que consideran la contingencia de la línea humana un obstáculo para describir la aparición de la humanidad como consecuencia de un propósito, intenta buscar una respuesta. Pero él sugiere un modo cómo esta contingencia puede ser, digamos, trascendida, un modo que no depende de la escala cósmica. Desde su punto de vista, Dios puede intervenir milagrosamente en el proceso causal para asegurar un particular efecto, en cuyo caso el efecto, a pesar de la apariencia de contingencia desde el punto de vista científico, sería aún resultado de un plan, el de Dios.

Van Inwagen emplea el término "milagroso" en un sentido más amplio que el habitual para incluir, por ejemplo, secuencias físicas que serían imperceptibles para nosotros. Y nos advierte contra la aceptación del término "intervenir" para sugerir que Dios sea en algún sentido exterior al proceso; nosotros sencillamente carecemos de una palabra para significar una acción "especial" de Dios para producir un efecto fuera del curso ordinario de la naturaleza.

Si Dios fuese a "intervenir" en una secuencia causal, tendría que ser, claro está, en una secuencia particular. De modo que (como Van Inwagen supone) si hay razones para pensar que Dios intervino para suplementar el proceso evolutivo que conduciría a la aparición de la raza humana sobre la Tierra, habrá también razones para pensar que la existencia de seres humanos en la Tierra es parte del plan de Dios. (Ver su *Doubts about Darwinism*, en J. Buell y V. Hearne (eds.), *Darwinism: Science or Philosophy,* Foundation for Thought and Ethics, Richardson TX, 1996, 177-191).

Por tanto, hay aquí una respuesta a cómo la contingencia del proceso evolutivo que conduce a la aparición de la humanidad podría reconciliarse con la afirmación de que el surgimiento del hombre sobre la Tierra es, no obstante, parte del plan divino para el cosmos.

2) Alvin Plantinga y la "creación especial" de Dios

Una opinión mucho más matizada sería la de Alvin Plantinga, que defiende la insuficiencia de la actual teoría de la evolución para dar razón de varios estadios en el desarrollo de la vida, empezando con la aparición de la primera célula viva, y la consiguientemente mayor verosimilitud, desde el punto de vista cristiano, de una "creación especial" por parte de Dios en algunos pasos cruciales a lo largo del camino. (Ver Alvin Plantinga, *When Faith and Reason Clash: Evolution and the Bible*, en «Christian Scholar's Review» 21 (1991) 8-32. Dos respuestas críticas a este ensayo aparecen en el mismo número de la revista: Howard J. Van Till, *When Faith and Reason Cooperate*, pp. 33-45; Ernan McMullin, *Plantinga's Defense of Special Creation*, pp. 55-79. Plantinga, a su vez, les contesta: *Evolution, Neutrality, and Antecedent Probability*, pp. 80-109. Un comentario más: Ernan McMullin, *Evolution and Special Creation*, «Zygon » 28 (1993) 299-335.

3) John Polkinghorne y el atajo cuántico

Y la tercera perspectiva sería la de John Polkinghorne. Este encuentra en la teoría del caos y en la teoría cuántica la garantía de una "holgura" en los procesos físicos que quedaría excluida en la visión newtoniana del mundo.

Esto le lleva a sugerir que Dios puede operar en los "agujeros" ontológicos así propiciados, comunicando cierta información sin alterar la cantidad de energía. De este modo, Dios podría realizar los fines de la Providencia sin necesidad de milagros, en el sentido de un desvío observable respecto del orden normal de la naturaleza (Ver John Polkinghorne, *Science and Providence: God's Interaction with the World*, Shambhala, Boston 1989. Para una evaluación crítica de su propuesta, ver Steven CRAIN, *Divine Action and Indeterminism: On Models of Divine Agency that Exploit the New Physics*, tesis doctoral, Ann Arbor Microfilms, Ann Arbor 1993).

Estos tres tratamientos de la acción divina en el proceso cósmico y su relación con el origen humano muestran la diversidad en la comprensión del evolucionismo teísta. Están en un desacuerdo fundamental, particularmente al considerar el papel que ha de jugar la ciencia natural en la iluminación del curso de ese proceso. Pero están implícitamente de acuerdo en atribuir la finalidad a nivel cósmico a una acción "especial" de algún tipo por parte del Creador dentro del proceso cósmico.

"El Creador del que depende el universo para su existencia no puede estar limitado de este modo. El tiempo es una condición de la criatura, un signo de dependencia. Es creado con la criatura misma; al traer al ser un mundo cambiante, Dios trae al ser el tiempo, la condición del cambio. El acto de creación es único, y en él lo que es pasado, presente o futuro desde la perspectiva de la criatura proviene como una sola totalidad del Creador"

Según McMullin, "No voy a discutir aquí los méritos o deméritos de estas opiniones. En cambio, propongo examinar un modo alternativo de tratar el reto que ofrece la contingencia a nuestras irremediablemente terrenas nociones de un Creador como Ser cuya acción está guiada por "propósitos" y que "hace planes". ¿No podría ser el azar un modo como hace Dios que sucedan las cosas? ¿Impide la contingencia que exista un plan por parte de un agente que no necesita basarse en un conocimiento del presente para planear consecuencias futuras?"

Eternidad y teleología: Dios fuera del espacio-tiempo

Tal vez la respuesta a estas cuestiones pueda encontrarse al reflexionar sobre una cuestión muy complicada: la comprensión del Dios fuera del espacio-tiempo. En las discusiones anteriores, hemos aceptado algunos simples y probablemente plausibles presupuestos sobre la relación entre tiempo y teleología. Pero ¿qué pasaría si los cuestionásemos? ¿Y si el Creador permaneciese absolutamente fuera del proceso temporal?

Esta, después de todo, ha sido la perspectiva dominante sobre la creación en la tradición cristiana desde los días de San Agustín. Es cierto que se ha cuestionado en tiempos más recientes, pero conserva gran predicamento entre los teólogos cristianos. ¿Cambiaría algo esta perspectiva en nuestro tratamiento del significado de la secuencia evolutiva?

San Agustín vio a Dios no como un demiurgo que diese forma a una materia que existía independientemente ni como Primer Motor responsable de los movimientos de un mundo cuyas naturalezas no eran creación suya, sino como un Creador en sentido pleno, un Ser del que procede la existencia de todo. Este Ser no puede obrar bajo condicionamientos, como el de los filósofos griegos. La temporalidad es la primera y más obvia condición del mundo creado, un signo de su estatuto dependiente. Un ser temporal existe sólo en el presente, sin acceso seguro a su pasado ni su futuro. Su pasado ya no es; su futuro no es todavía. De modo que aunque tanto el pasado como el futuro sean de alguna manera constitutivos de lo que ese ser es, en un sentido real no existen. Este ser es evidentemente carente, incompleto.

El Creador del que depende el universo para su existencia no puede estar limitado de este modo. El tiempo es una condición de la criatura, un signo de dependencia. Es creado con la criatura misma; al traer al ser un mundo cambiante, Dios trae al ser el tiempo, la condición del cambio. El acto de creación es único, y en él lo que es pasado, presente o futuro desde la perspectiva de la criatura proviene como una sola totalidad del Creador. Cómo relacionar la temporalidad de la criatura con la eternidad de Dios sin hacer la temporalidad irreal (al asumir que el futuro existe ya) ni volver a Dios cuasi-temporal ha sido un reto para los filósofos, desde Santo Tomás hasta hoy.

Dios no es parte de la secuencia temporal que el acto de creación pone en el ser; Dios no es una cosa temporal más entre las cosas temporales. El Creador está "fuera" del tiempo creado, aunque la metáfora sea imperfecta. Llamar "eterno" a Dios no es un modo de decir que Dios es sin principio ni fin, como el universo de Aristóteles. "Eterno" no significa duración sin fin; significa que las nociones temporales sencillamente no se aplican al Creador en cuanto tal. Tampoco significa "estático", como pensaban los críticos del siglo XIX. En una famosa expresión, Boecio lo dijo en términos lapidarios: "la eternidad es la completa, simultánea y perfecta posesión de vida sin límites". La vida de Dios trasciende la especie de dispersión que es la primera característica de la criatura, no está sujeta a la división que el paso del tiempo requeriría.

Creación y conservación se funden en esta perspectiva, como lo hacen también inmanencia y trascendencia. La creación fue no sólo un momento de originación del cosmos hace mucho tiempo, aunque a veces hablemos de él así dado que el primer momento parece apelar especialmente a una causa trascendente. La creación continúa en todo momento, y a cada momento tiene la misma relación de dependencia respecto del Creador. Dios trasciende al mundo; el Ser Divino no depende en absoluto del mundo para existir ni lo requiere como complemento.

Pero el Creador es también inmanente en todo ser y en todo momento, manteniéndolo en el ser. Dios conoce el mundo en el acto mismo de crearlo, y por tanto conoce el pasado, el presente y el futuro cósmicos en un saber único e inmediato. Aquinate acomete una defensa formal de la tesis de que Dios conoce los futuros contingentes (*Summa Theologica*, I, q. 14, a. 13).

El debate sobre el modo como conoce Dios los futuros contingentes se intensificó después de la época de Santo Tomás, particularmente sobre el punto de cómo podría reconciliarse con la realidad de la libertad de arbitrio humana. Llegó a su cima con la famosa controversia "*de auxiliis*", al final del siglo XVI, entre los dominicos, defensores de Báñez, y los jesuitas, defensores de Molina. (Para un estudio de las sutilezas a que dio lugar esta prolongada discusión, ver William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Brill, Leiden 1988).

Dios conoce el pasado y el futuro de cada criatura, no de memoria ni por predicción, como lo haría otra criatura, sino del mismo modo directo como conoce el presente de la criatura. Cuando hablamos de la "presciencia" de Dios, el futuro "pre" se refiere a nuestro marco de criaturas, dentro del cual las distinciones entre presente, pasado y futuro son reales. Del lado de Dios, sin embargo, sólo hay conocimiento, el conocimiento propio de un hacedor que no está limitado por estas distinciones.

Conclusión

Las últimas páginas del ensayo de McMullin resumen el estado de la cuestión y pueden ser el marco para entender el evolucionismo teísta de Simon Conway Morris.

¿Cómo armonizar la contingencia de los científicos con el finalismo de los filósofos? ¿Existen puentes ente ambas cosas? ¿Cómo se compagina la aparente contingencia de la línea evolutiva que conduce al *Homo sapiens* con la idea de que el acto de creación es una acción única y atemporal por parte de Dios? Desde la perspectiva de la doctrina tradicional sobre la eternidad de Dios, tanto los evolucionistas teístas que han supuesto que los fines del Creador pueden realizarse sólo con arreglo a leyes y de modo más o menos predecible (tal como supone Simon Conway Morris), como los que, al contrario (como Stephen Jay Gould), deducen de la contingencia del proceso evolutivo la falta de finalidad y sentido del universo en general, están equivocados.

Posiblemente, nuestras nociones de teleología, finalidad y plan están condicionadas por la temporalidad del mundo, en el que los planes se desarrollan gradualmente y los procesos llegan a término ordenadamente. Un Creador que ponga todo en el ser en un solo acto del que brota la totalidad del proceso temporal no se basa en la regularidad del proceso para conocer la futura condición de la criatura o para alcanzar sus fines.

El conocimiento de Dios de cómo se desarrollará una situación más tarde no es discursivo; Dios no infiere desde un conocimiento previo de cómo se desarrollan habitualmente las situaciones de ese tipo. No importa, por tanto, si la aparición del *Homo sapiens* es el resultado inevitable de un proceso constante de complejificación que se extiende a lo largo de miles de millones de años, o si por el contrario surge por medio de una serie de coincidencias que lo harían completamente impredecible desde el punto de vista causal humano. De cualquiera de las dos formas, el resultado es obra de Dios, y desde el punto de vista bíblico podría muy bien decirse que es parte del plan de Dios.

La referencia a una "finalidad cósmica" no implica designio en el sentido tradicional. Esto es, no señala los pormenores del proceso o el resultado que requieren específicamente la intervención de una mente. No hay nada en el proceso evolutivo en sí mismo que le pueda llevar a uno a reconocer en él la acción deliberada de un Planeador. No parece el tipo de proceso que diseñadores humanos emplearían para alcanzar sus fines. Cuando los críticos de la idea cristiana de la historia del cosmos concluyen, en consecuencia, que vivimos en un universo carente de finalidad, lo que están señalando es esta ausencia de un designio reconocible independientemente.

Pero el Creador no es un diseñador en este sentido temporal. Y la contingencia o no de la secuencia evolutiva no afecta a si el universo creado incluye finalidad o no. Afirmar la realidad de la finalidad del cosmos en este contexto supone que el universo depende para su existencia de un Creador omnisciente. Relacionar plan y Providencia de este modo da lugar a muchas otras preguntas, por supuesto. Uno tendría que distinguir en particular entre que Dios permita y que pretenda que algo ocurra. Pero las respuestas a estas preguntas, importantes e incluso cruciales como son, no afectan al argumento de este ensayo: que si uno mantiene la antigua doctrina de la eternidad de Dios, la contingencia del proceso evolutivo que conduce a la aparición del *homo sapiens* no afecta a la creencia cristiana en un destino especial para la humanidad.



Jorge Alberto Montejo*

LA DIALÉCTICA DE SPINOZA y # 5

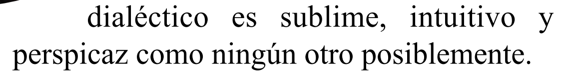
"Solo es libre aquel que existe por las necesidades de su propia naturaleza y cuyos actos se originan exclusivamente dentro de sí".

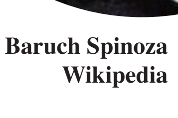
"La religión no se reduce a la caridad sino a difundir discordias entre los hombres y a propagar el odio más funesto, que disimulan con el falso nombre de celo divino y de fervor ardiente".

(**Baruch Spinoza**. *Aforismos y frases célebres)*

ANTE LA DIALÉCTICA DE SPINOZA

Si tuviéramos que resumir el pensamiento spinoziano de manera breve y concluyente tendríamos que decir que su pensamiento racionalista no tiene, en mi criterio, comparación alguna, pongamos por caso, con los otros dos grandes racionalistas de la época como fueron **Descartes** y **Leibniz**. A mi juicio, y tras sosegado análisis de la obra del genial pensador holandés, creo que su pensamiento dialéctico es sublime, intuitivo y perspicaz como ningún otro posiblemente.





Baruch Spinoza
Wikipedia

Su análisis teológico-político es de un contenido excepcional, que puede, por supuesto, ser discutido y discutible, pero que no deja indiferente a nadie avezado en el estudio de la filosofía política y teológica. Aunar teología con política y hacerlo de la manera que lo hace **Spinoza** tan solo está al alcance de unas pocas mentes privilegiadas. Y, por otra parte, su captación de la *filosofía de la religión*, analizada esta a la luz de una ingeniosa crítica bíblica que ha servido de preámbulo, por ejemplo, a los críticos del pensamiento ilustrado posterior, son todo un ejercicio de claridad intelectual elevada. Es común del estamento religioso tildar de ateísmo a todo aquello que revista signos de libertad de pensamiento y análisis crítico de la religión. Esto parece algo connatural al *homo religiosus*. El dogmatismo con el que se ha ido revistiendo el pensamiento religioso no tolera, no es capaz de tolerar, cualquier crítica objetiva a la religión. Esto es una realidad evidente que no admite discusión alguna. Tenemos la historia de las religiones como clara referencia. **Spinoza**, como ya comentábamos, supo realizar la crítica a la religión con cautela y precisión, pero sin ahorrar esfuerzos en ocultar tampoco su pensar sobre la misma. Nada levanta más pasiones, paradójicamente, que discutir sobre cuestiones religiosas intangibles e indemostrables de manera empírica. Tildar de ateísmo la filosofía y el pensar de **Spinoza** es quedarse en la superficialidad de su dialéctica. Este es el riesgo que corren los grandes pensadores que ha habido a lo largo

*Licenciado en Pedagogía y Filosofía y C.C. de la Educación. Estudioso de las Religiones Comparadas.

de la historia. El dogmatismo y el radicalismo religioso son incapaces de comprender y asimilar que existen otras formas de interpretar lo divino más allá de los convencionalismos religiosos. En una época como la que vivió el célebre pensador holandés reafirmarse en la idea de Dios alejada de una revelación, la bíblica, considerada sagrada e inmutable, era impensable. No entraba en los esquemas de las mentalidades religiosas dogmáticas del judeo-cristianismo y la concepción que se tenía de lo divino, contemplada desde la exclusividad de la revelación y para nada asemejada con la naturaleza.

Por otra parte, al abogar por una *reforma del entendimiento*, tal y como la propuso **Spinoza**, implicaba, entre otras cosas, precisamente una forma nueva de entender el fenómeno religioso que no fue asimilado por el entorno espiritual y religioso del siglo XVII. Es por eso que podemos decir con propiedad que **Spinoza** fue un adelantado a su tiempo. Su captación de lo religioso y su interacción con el sentir político sorprende por la profundidad de sus ideas, tal y como analicé en un apartado anterior.

Spinoza aboga, como ya decíamos, por una concepción de Estado democrático que sea capaz de controlar los excesos de la religión. Era conocedor de que la forma más perversa de tiranía provenía del mundo religioso y no del político propiamente. El judeo-cristianismo es el más fiel ejemplo a lo largo de su historia de sometimiento al poder religioso establecido. En realidad es una deformación del quehacer político cuando no existe el control debido por parte del estado democrático. Aquí entramos, obviamente, en un terreno escabroso cual es de la libertad religiosa. Y es que podríamos plantearnos hasta qué punto la (s) religión (es) tienen vía libre en su exposición y captación de feligresía. ¿Es todo válido en nombre de la religión? Obviamente no. Al Estado le compete –en el criterio de **Spinoza**, y creo que muy acertadamente– lo que está permitido y lo que no, lo lícito y lo ilícito, lo justo y lo injusto, etc., pero no decidir lo que es verdad y lo que es falso, lo cual queda, en función de la libertad de cada uno, de su libre albedrío, el decidirlo en función del saber y del entender de cada cual.

La crítica bíblica que realiza el pensador de Amsterdam apunta en una única dirección: la potestad del individuo, en función de su libre albedrío, de interpretar los fundamentos de la fe y de la creencia religiosa. Todo lo contrario al dogmatismo y radicalismo del judeocristianismo de la época que enfatizaba la irrefutabilidad de la revelación. Incluso la Reforma protestante, con su aparente tolerancia hacia el libre albedrío en función del libre examen de las escrituras sagradas, ha sido intransigente con otras formas de ver y de interpretar dichas escrituras. Pero ya sabemos cómo ha terminado la historia: infinidad de grupos con sus particulares creencias y sus disputas de unos con otros por cuestiones de hermenéutica. Lo que **Spinoza** preconizaba a través de su crítica bíblica era, ni más ni menos, que el uso de la razón y el entendimiento (no exento de intuición, es cierto) en la interpretación de la revelación más allá de los convencionalismos absurdos del radicalismo y dogmatismo religiosos defendidos a ultranza por el judeocristianismo en su versión más fundamentalista.

Lamentablemente este dogmatismo y radicalismo aún perduran en el mundo

La revelación se ha convertido, por obra y gracia de sus exégetas más radicales, en un cúmulo de actitudes fanatizantes donde lo que priva es cualquier cosa menos la racionalidad y el simple sentido común. Y así nos encontramos, por ejemplo, la defensa a ultranza de actitudes homofóbicas en aras de una interpretación desacompasada de la revelación y fuera del contexto actual, la marginación de la mujer por el simple hecho de ser tal, en una actitud de evidente machismo caduco o la justificación del beneficio económico como expresión genuina de bendiciones divinas que predican algunos grupos fundamentalistas de línea evangélico-protestante dentro de lo que se ha dado en llamar el "evangelio de la prosperidad".

judeocristiano en sus distintas variantes. Parece impensable que a estas alturas del proceso evolutivo mental del ser humano, el *homo religiosus* se vea todavía anclado en actitudes decimonónicas y trasnochadas. Pero, esta es la realidad. Escuchando o leyendo sermones de algunos “iluminados” del quehacer religioso no podemos por menos que sentir estupor y cuando no vergüenza ajena. La revelación se ha convertido, por obra y gracia de sus exégetas más radicales, en un cúmulo de actitudes fanatizantes donde lo que priva es cualquier cosa menos la racionalidad y el simple sentido común. Y así nos encontramos, por ejemplo, la defensa a ultranza de actitudes homofóbicas en aras de una interpretación desacompasada de la revelación y fuera del contexto actual, la marginación de la mujer por el simple hecho de ser tal, en una actitud de evidente machismo caduco o la justificación del beneficio económico como expresión genuina de bendiciones divinas que predican algunos grupos fundamentalistas de línea evangélico-protestante dentro de lo que se ha dado en llamar el “evangelio de la prosperidad”. Referente a este último **Max Weber**, el considerado junto a **Karl Marx** y **Emile Durkheim** como el padre fundador de la sociología moderna, esquematizó magistralmente los orígenes de este comportamiento que siendo discutido por algunos sectores interesados, no obstante retrata una visión, a mi juicio, plenamente fiable y fidedigna desde el análisis y el estudio de tal fenómeno religioso. El acontecer religioso, como otros muchos aconteceres de nuestra existencia, no surge por generación espontánea sino que es el resultado de todo un proceso socio-religioso fijado en el tiempo. Este proceso lo analizaremos oportunamente con toda profundidad y extensión en otro ensayo.

Conviene ahora que analicemos algunas cuestiones relacionadas con la supuesta racionalidad de la fe religiosa y que el gran pensador holandés estudió a fondo. **Spinoza**, en efecto, consideraba que era totalmente inviable hablar de lo que algunos denominan la “fe racional”. Y es que, de entrada, en verdad, fe y razón son, *a priori*, dos conceptos contrapuestos. La razón se fundamenta en hechos empíricos, experimentales y plenamente verificables. De ahí que la ciencia sea fundamentalmente racional. La fe, en cambio, tiene otros fundamentos distintos. Se apoya más bien en la intuición. En la aceptación *a priori* de algo que no ha sido demostrado categóricamente. Con esto no pretendemos restar importancia a la fe religiosa, ni mucho menos, sino tan solo ubicarla en otra parcela del mundo inteligible, el de la intuición o captación *a priori* de determinados fenómenos que no pueden ser demostrados empíricamente de ninguna de las maneras. El argumento que esgrime **Spinoza** para corroborar que el texto bíblico, tal y como aparece escrito, carece de racionalidad, es de una lógica incuestionable. El texto bíblico leído e interpretado de manera netamente literal carece de plena significación ya que nos conduce a tener una visión de lo divino totalmente distorsionada por medio de las manifestaciones antropomórficas del Yahvé bíblico. En realidad son una forma de expresión lingüística para acercar el ser divino al ser humano, en el lenguaje y el vocablo de este último. Por lo tanto, un texto que a buen seguro sería bien comprendido y asimilado por el pueblo, ya que fue escrito por personajes del pueblo y con su peculiar forma de expresión, para nosotros, hoy en día, carece de mayor sentido en muchas de sus apreciaciones y aseveraciones. Esto lo entendió muy bien **Spinoza** y otros críticos del texto bíblico posteriores, especialmente algunos ilustrados. Tan solo desde el desconocimiento, la ofuscación y la cerrazón mental se puede negar este hecho.

La modernidad impuso ya –especialmente a partir del racionalismo de **Descartes** con su *Discurso del Método*– una nueva forma de entender el mundo y la vida en sí, a la luz de la razón y el entendimiento que preconizarían en especial **Leibniz** y **Spinoza**. Pero sería este último quien más insistiría en la crítica a todo fenómeno ininteligible por medio del uso de la razón y el entendimiento. La concepción de un mundo teocrático como el que vivió **Spinoza** en el seno del judaísmo y también del mundo eclesial de la época, carecía de valor y significación para él. Esta era una idea retrógrada e involucionista. El mundo

moderno ya no se regía por leyes divinas sino humanas. Leyes establecidas por los gobernantes de los países según la concepción política que tuvieran. Y la expresión más genuina de gobierno es la democracia, esto es, el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo, tal y como nació en la antigua y esplendorosa Grecia. Pero, como sabemos, tuvo que pasar bastante tiempo todavía para que la forma de gobierno absolutista político-religioso fuera erradicada de la mayoría de los países hasta el advenimiento de la democracia. En este sentido fue la *Revolución francesa* de 1789 la que marcó todo un hito con el derrocamiento del absolutismo como forma de gobierno y el establecimiento a partir de entonces de las modernas democracias.

No es de extrañar que el mundo religioso se convulsionara ante el advenimiento de las democracias modernas puesto que chocaban de lleno con la idea eclesial de que el poder era divino y toda acción y gobierno humano debería someterse ante él. Por extraño y anacrónico que parezca es todavía en pleno siglo XXI que algunas comunidades eclesiales de carácter sectario vivan, por una parte, al margen de cualquier aceptación democrática no ya en el seno de sus propios "guetos", sino incluso anatemizando a una sociedad política que consideran, en su fanatismo y obcecación, elementos malignos que hay que luchar contra ellos, y por otra parte se niegan categóricamente a involucrarse en la vida comunitaria y democrática. Estos grupos son, en verdad, peligrosos, y como tales **Spinoza** abogó en su tiempo, como ya analizábamos, por el control estatal sobre determinados sectores religiosos que podrían poner en peligro la buena marcha de la democracia. Las modernas democracias son, ciertamente, bastante permisivas con estos grupos que se otorgan el derecho –amparándose en la necesaria libertad religiosa– en denigrar y desprestigiar a colectivos sociales plenamente reconocidos a nivel social y legislativo (como el caso del colectivo LGTB, por ejemplo) y que estos grupos –especialmente adheridos al mundo evangélico-protestante– no toleran de ninguna de las maneras. Entienden que la ley de Dios –eso sí, tergiversada a su manera– les da todo tipo de potestades en los cielos y en la tierra. ¡Alucinante a estas alturas de la historia, pero cierto como la vida misma!

"La modernidad impuso ya –especialmente a partir del racionalismo de Descartes con su Discurso del Método– una nueva forma de entender el mundo y la vida en sí, a la luz de la razón y el entendimiento que preconizarían en especial Leibniz y Spinoza"

Spinoza fue el primero es considerar que el Estado está por encima de cualquier empecinamiento religioso y que debería controlar las acciones de este colectivo. Creo que acertaba de pleno, como en tantas otras cosas, en esta apreciación.

Pero, podríamos ahora plantearnos, en este último apartado del ensayo, si la dialéctica del genial pensador sefardí tiene plena vigencia en nuestros días. Creo que he dejado meridianamente claro que sí. Casi diríamos que punto por punto, con la salvedad, claro está, del factor tiempo. Sin embargo, **Spinoza** –y en esto coinciden la mayoría de sus intérpretes– fue un adelantado a su tiempo, como ya comentábamos. El **Prof. Diego Tatián**, de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, en el excelente análisis que realiza sobre el discurso teológico-político de **Spinoza**, viene a decir –a mi juicio, con una lucidez extraordinaria– que tanto el TTP como el TP del pensador holandés son todo un compendio genial de análisis político y teológico de plena vigencia hoy en día, superados ya los conceptos del empirismo y

nominalismo radical de **Thomas Hobbes**. Ambos tratados son una auténtica joya del pensamiento moderno y que tuvieron una gran repercusión e influencia en pensadores políticos de la talla de **J. J. Rousseau, Karl Marx** y más recientemente **L. Althusser**, filósofo marxista y estructuralista de origen argelino-francés, entre otros.

En las modernas democracias la religión es una parte más del aparato estatal. En muchos países no es tan siquiera mayormente relevante. La separación Iglesia-Estado es una necesidad social puesto que garantiza la buena marcha de la sociedad democrática. Esta es algo que las religiones dominantes (catolicismo y protestantismo, principalmente) no llevan nada bien en aquellos países donde dejaron su impronta de intolerancia e intransigencia religiosa. Curiosamente reivindican con frecuencia más derechos, sobre todo en materia de educación religiosa, en el seno de la comunidad social así como mayor presencia en la vida civil. Sin embargo, paradójicamente, suelen cerrar sus puertas a todos aquellos que piensan de manera distinta a ellas no permitiendo la libertad de expresión que ellos reivindican en el plano social, lo cual no deja de ser un contrasentido. **Spinoza** intuyó de manera excepcional este hecho en su época y es por eso que en sus *Tratados (TTP y TP)* se refiere a la necesidad de que el Estado controle a la religión procurando no inmiscuirse en sus asuntos internos. Solo así se garantiza la concordia y la buena relación entre ambos.

> *“Desde el sentir racionalista es más lógico pensar en un Dios creador de todo lo existente pero sin intervención posible que doblegue las inmutables leyes impuestas en la naturaleza por Él mismo, que un Dios voluble, cambiante, implacable muchas veces, misericordioso otras; en suma, desconcertante”*

CONCLUSIONES FINALES

Al llegar al final de este ensayo sobre el pensamiento de **Baruch Spinoza**, una de las mentes más privilegiadas del mundo de la alta filosofía, no podemos por menos que realizar a modo de corolario unas profundas reflexiones sobre la dialéctica del gran pensador sefardí y también ver hasta qué punto su figura, su pensamiento y sus escritos –proscritos en su época– han dejado, sin pretenderlo seguramente, una impronta, una huella indeleble, en las modernas democracias. Sorprende, por otra parte, que sus ideas, promulgadas en el siglo XVII, poco antes del advenimiento del pensamiento ilustrado, hayan dejado tanta huella y hayan tenido tanta influencia en el mundo posmoderno actual. Sin embargo, esto es así. Hoy en día no se entendería muy bien la asunción del pensamiento político y teológico actual sin la obra de **Spinoza**. En su tiempo **Spinoza** apenas tuvo reconocimiento por su enfrentamiento con la comunidad judía-sefardí a la que perteneció y luego con el catolicismo y protestantismo intolerantes de la época. Esto impidió en buena medida que su pensamiento y obra fueran divulgadas con más profusión en su tiempo. Tan solo **Leibniz** (que junto con **Descartes** y el propio **Spinoza** formaría el célebre triunvirato de pensadores racionalistas modernos) reconoció desde muy pronto el talento de **Spinoza**. Ante el optimismo impertérrito de **Leibniz** y su *mathesis universalis*, esto es, su lenguaje universal conciliador, **Spinoza** opuso un espíritu de rebeldía y oposición a toda actitud intransigente, no exento, bien es cierto, como ya analizamos anteriormente, de la debida precaución a la hora de exponer y plasmar su pensamiento. Su expulsión de la sinagoga dejaría, sin duda, profunda huella en él, como se refleja en alguno de sus escritos.

Spinoza, y más concretamente su pensamiento dialéctico, son el claro ejemplo de enfrentamiento con el estamento eclesial de la época. En realidad el simple hecho de pensar y de razonar no está (no lo ha estado nunca) bien visto en el complejo y contradictorio mundo religioso. Esto, por desgracia para la condición humana, siempre ha sido así. El *homo religiosus* parece llevar

en sus genes la impronta de la intransigencia, de la intolerancia, ante ideas y razonamientos distintos a los suyos propios, como bien analizaría **Mircea Eliade**, el gran estudioso e investigador de las religiones y del fenómeno religioso. En todas las grandes religiones (entiéndase cristianismo en sus distintas variantes e islam, principalmente) la intransigencia y la radicalidad han sido, lamentablemente, el denominador común a lo largo de la historia. Como decía antes da la sensación que el *homo religiosus* no aprende del acontecer histórico y continúa cometiendo los mismos errores anclados en la radicalidad y exclusivismo de sus ideas religiosas. Pero lo peor de todo es que, como bien decía **Spinoza** en uno de sus célebres aforismos recogido al inicio de este capítulo, la(s) religión(es) difunden el odio creando discordias entre los hombres, pudiendo añadir "cuando no un resentimiento malsano y enfermizo". Esto es una realidad. La historia del judeocristianismo está salpicada de episodios así. La religión que debería de ser un instrumento que el Creador puso a nuestra disposición para la edificación y el enriquecimiento personal se ha convertido con demasiada frecuencia, lamentablemente, en vehículo de discordia y tensión entre hombres y pueblos enteros.

La sociedad civil le debe mucho a pensadores de la talla de **Spinoza**. Ante el absolutismo político-religioso de la época **Spinoza** fue el primero en plantear un esquema democrático de la sociedad donde la religión estuviera no ya solo separada del estamento político y estatal sino controlada por él. Las ideas plasmadas por el célebre pensador holandés marcaron todo un hito en su época y fueron, con el paso del tiempo, el estandarte de muchas sociedades democráticas modernas. **Spinoza** se encontró de lleno con el muro de la oposición e intransigencia del colectivo judeocristiano religioso de su tiempo y sus ideas liberales fueron opacadas por el entorno integrista y fundamentalista del siglo XVII.

Si discutidas fueron sus ideas en el plano estrictamente político aún lo fueron más en el plano religioso. En efecto, como ya analizábamos el mundo religioso de carácter integrista es claramente impositivo de sus ideas, muchas de ellas irracionales y carentes de total constatación empírica. Es incapaz de admitir otras formas de acercamiento al fenómeno religioso que no sea la asunción de una revelación explícita, como es el caso del judeocristianismo o el islam. **Spinoza** y los partidarios de la *religión natural* abogan por otra forma de entender lo divino desde una percepción metafísica distinta a la de la revelación o, al menos, coadyuvante de la misma. Pero, el verdadero problema de la revelación, a mi juicio, no es tanto su admisión como la hermenéutica de la misma.

> *"Pienso que la creencia, la que sea, requiere del adecuado equilibrio entre razón e intuición pues de los contrario se puede caer con relativa facilidad en posturas fanatizantes. Esto es especialmente peligroso en el mundo de la religiosidad.*

Y me explico. Tratar de interpretar unos textos a la luz del pensamiento posmoderno actual, en un contexto totalmente diferente al del relato revelacionista, no deja de ser no ya arriesgado, sino totalmente inconsecuente a la luz del simple razonamiento. Esto ya lo percibió **Spinoza** con claridad meridiana cuatro siglos atrás. **Spinoza** diferenció de manera bastante precisa, a mi entender, el concepto de *religión objetiva* del de *religión subjetiva* o personal. Sin embargo, en la concepción del judeocristianismo observamos que la concepción que se tenía de la religión era de *religión positiva*, esto es, la idea de que la revelación era la forma de expresión más directa y comunicativa de Dios con el hombre, por medio de la cual dio a conocer sus leyes y su verdad, y a tal efecto Dios mismo efectuó ciertos milagros con la idea de reafirmar su revelación y como testimonio de su poder actuante, lo cual observado objetivamente parece bastante razonable y lógico. Esta noción, propia del judeocristianismo de la época, fue objetada por **Spinoza**, pero particularmente creo que tal objeción va más contra la concepción radicalizada que se tenía de la revelación y

su forma de interpretarla que contra la revelación *per se*.

Para **Spinoza** *religión* significaba la ley divina expresa en la naturaleza *(Deus sive natura)*, primeramente, y después la obediencia al mandamiento divino. Pero la diferencia estriba, como bien argumenta el estudioso e investigador de la obra spinoziana **Felipe Mac Gregor, S. J.** en que el concepto que tenía **Spinoza** de "ley divina" es objetivamente distinta a lo que comúnmente se entiende por ley. Al entender que Dios y Naturaleza vienen a ser lo mismo o formando parte de la misma substancia, no concibe la posibilidad de un Dios que prescribe a la naturaleza un curso diferente del que necesariamente debería tomar. La ley para **Spinoza** es una *ratio vivendi*, una forma, una razón de vivir, que él mismo se impone en función de su naturaleza y en consonancia con su *libre arbitrio*. La diferencia sustancial entre la religión natural y la revelada se fundamenta principalmente en que la primera hace uso exclusivo de la razón mientras que la religión revelada se sustenta en creencias y argumentos indemostrables. Pero, podríamos preguntarnos: ¿es posible un maridaje, una unión entre ambas concepciones? Difícil, por no decir imposible si se considera la literalidad exclusiva de los textos bíblicos donde priva más bien el sentir contrario a la razón empírica. Otra cuestión sería echar mano de argumentos sustentados en una amplia mitología y simbología que dé un cierto sentido al contenido escriturístico. Desde el sentir racionalista es más lógico pensar en un Dios creador de todo lo existente pero sin intervención posible que doblegue las inmutables leyes impuestas en la naturaleza por Él mismo, que un Dios voluble, cambiante, implacable muchas veces, misericordioso otras; en suma, desconcertante. Esta visión antropomórfica del *ente* divino, tal y como aparece en el relato bíblico, es lo que le hace escasamente creíble para muchos pensadores y filósofos desde una dimensión literalista de los textos. Sin una hermenéutica alegórica se cae en el absurdo del contenido. Sin embargo, **Spinoza** sustenta toda su argumentación metafísica y político-religiosa en torno al pensamiento crítico de la revelación judeocristiana. Ya comentaba en un apartado anterior de este ensayo que en el pensador holandés se conjugaban *racionalidad* con *intuición*. Cada vez que releo y estudio el TTP y, en especial, el *Tratado de la reforma del entendimiento*, más persuadido me siento a inclinarme por el hecho de que la tendencia del ser humano es, con relativa frecuencia, bastante dada a dejarse llevar de manera acusada por la intuición más que por la razón. Esto parece ser más que evidente en el *homo religiosus*, el cual, muchas veces no atiende a razones. Pienso que la creencia, la que sea, requiere del adecuado equilibrio entre razón e intuición pues de los contrario se puede caer con relativa facilidad en posturas fanatizantes. Esto es especialmente peligroso en el mundo de la religiosidad. Pienso que **Spinoza** entendió esto muy bien y alertó sobre los riesgos de una fe sustentada exclusivamente en la intuición. De ahí las implicaciones políticas y sociales de la religión, tal y como analizó magistralmente en el TTP y en el TP y que ya comentamos con anterioridad.

"Seguramente esa libertad de la que hablaba Jesús de Nazaret en el Evangelio tenga mucho que ver con el sentir de libertad que nos transmitió Spinoza desde la dialéctica de su pensamiento y que, lamentablemente, parece estar vedada a la concepción religiosa radical, dogmática e intransigente de la que hacen uso con relativa frecuencia las distintas religiones"

No quisiera finalizar estas reflexiones sin detallar una cuestión clave en el pensamiento de **Baruch Spinoza** y esta es el aspecto esencial que el concepto de *libertad* tenía para el genial filósofo y la trascendencia que tiene para todos aquellos que hoy en día nos movemos en el amplio y complejo mundo del quehacer filosófico-pedagógico.

En efecto, en la *dialéctica* de **Spinoza** la captación y percepción del sentir en libertad es de capital trascendencia puesto que concebía la libertad como una necesidad natural que surgía dentro del ser humano. Por extraño que pudiera parecer la *religión*, bien entendida y concebida debería de ser un instrumento liberador del alma humana sometida con frecuencia por las tempestades de la conciencia humana, pero, por desgracia, y con bastante reiteración, se convierte en un obstáculo al desarrollo creativo de la criatura humana, del que muchas veces ni tan siquiera se percata de ello. Seguramente esa *libertad* de la que hablaba **Jesús de Nazaret** en el *Evangelio* tenga mucho que ver con el sentir de libertad que nos transmitió **Spinoza** desde la *dialéctica* de su pensamiento y que, lamentablemente, parece estar vedada a la concepción religiosa radical, dogmática e intransigente de la que hacen uso con relativa frecuencia las distintas religiones. Entretanto, dejémonos influenciar por ese espíritu de libertad que supo interpretar tan atinadamente uno de los hombres más atrayentes en el noble arte del pensamiento como fue **Baruch Spinoza**.

BIBLIOGRAFÍA

Abensour, Miguel. *La democracia contra el Estado*. Colihue, Buenos Aires, 1998.

Albiac, Gabriel. *La sinagoga vacía*. Madrid. Hiperion, 1988.

Alliez, Eric. *"Spinoza más allá de Marx"*. Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura, nº 144, Madrid, mayo 1993, pp. 61-63.

Beltrán, Miquel. *Un espejo extraviado*. Spinoza y la filosofía hispano-judía. Riopiedras. Barcelona, 1998.

Bennett, Jonathan. *Un estudio de la Ética de Spinoza*. F.C.E. México, 1990.

Bove, Laurent. *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*. Buenos Aires. Transversal 1. Cruce Casa Editora, 2014.

Cotten, Jean-Pierre. *Althusser et Spinoza*. Olivier Bloch Ed. Spinoza au XX siécle. PUF, París, 1993.

Chaui, Marilena. *"Spinoza: poder y libertad"* en Boron, A., *La filosofía política moderna*. De Hobbes a Marx, FLACSO / Eudeba, Buenos Aires, 2000.

Deleuze, Gilles. *Spinoza: filosofía práctica*. Cuadernos íntimos, 122. Barcelona. Tusquets. 1984. *Spinoza y el problema de la expresión* (tesis doctoral). 1968. Barcelona.

Ferrando Sanjuán, Francesc. *Recursos y materiales para el trabajo en Historia de la Filosofía*. Ed. Marfil. Alcoy, 2000.

García del Campo, J.P. *Spinoza o la libertad.* Montesinos. Madrid. 2008.

Hubbeling, H.G. *Spinoza*. Herder. Madrid, 1981.

Jacquet, Chantal. *Spinoza o la prudencia*. Tinta Limón. Buenos Aires, 2008.

Madanes, Leiser. *Spinoza y la libertad de expresión*. Revista de Filosofía y de T. Político. Actas del Congreso Nacional de Filosofía. Nº 26-27. UNLP. 1986.

Puciarelli, Eugenio. *Seguridad social y libertad individual en la filosofía política de Spinoza* Revista Latina de Filosofía. Vol. III, nº 3 (nov. 1977), pp. 213-221.

Sanz, Víctor. *Filosofía y religión en Spinoza*. Estudios filosóficos, 132. (1977). 217-255. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Navarra.

Spinoza, B. Tratado teológico-político. Colección Los ilustrados. Ed. Laetoli.

- *Tratado de la reforma del entendimiento*. Versión de A. Domínguez. Alianza. Madrid, 1988.
- *Ética*. Versión de V. Peña. Editora Nacional. Madrid, 1984.
- *Tratado político*. Versión de A. Domínguez. Alianza, Madrid, 1986.
- *Epistolario*. Versión de Óscar Cohan. Colihue. Buenos Aires, 2007.

Strauss, L. *¿Qué es filosofía política?* Guadarrama. Madrid. 1970, pp 11-73.
Prefacio a Crítica de la religión de Spinoza en "Liberalismo antiguo y moderno.Katz, Buenos Aires, 2007.

Tatián, Diego. *Una introducción a Spinoza*. Quadrata, Buenos Aires, 2009.

Visentin, Stefano. *El movimiento de la democracia. Antropología y política en Spinoza*. Encuentro, Córdoba, 2011.

DETERMINISMO Y LIBERTAD



LUPA PROTESTANTE

Jaume Triginé*

Periódicamente se reabre el debate teológico acerca de la doctrina de la predestinación y del libre albedrío. Suele plantearse en términos dicotómicos o excluyentes. La elección divina como cortapisa a la libertad humana, que queda reducida a mero enunciado teórico, ya que Dios es entendido como una causa de índole determinista puesto que nada escapa a sus decisiones soberanas. Por otro lado, la libertad es considerada como la capacidad del ser humano para elegir y tomar sus propias decisiones, al margen de los condicionamientos de la existencia. Demasiado optimismo.

A la luz de la evolución teológica de los últimos dos siglos y de las ciencias humanas (especialmente la antropología, la biología, las neurociencias cognitivas, la psicología…), ¿no ha llegado la hora de sustituir esta visión dicotómica por la idea de un continuum o de polaridad ontológica como preconizaba ya Paul Tillich? De la misma forma que la física busca explicar las diferentes leyes, principios, constantes… de la naturaleza mediante una teoría unificada (la denominada Teoría del Todo), quizá debamos actuar de modo análogo frente a determinados presupuestos teológicos si pretendemos hacer comprensible y creíble a nuestros contemporáneos (y quizá a nosotros mismos) nuestras convicciones.

El debate tradicional conduce con frecuencia a una especie de callejón sin salida ya que, en palabras de Paul Tillich, «se desarrolla a un nivel secundario con respecto al nivel en el que yace la polaridad de libertad y destino». No es contrario a la razón ni a las aportaciones de las distintas ramas del saber asumir que en la experiencia humana se da un elemento determinista, en forma de plurales condicionamientos, y un elemento de libertad, específico del ser humano. El simple cambio semántico (predestinación por determinismo abierto y libre albedrío por libertad condicionada) empieza a clarificar conceptos y a sustituir los planteamientos excluyentes por una visión más integradora.

El destino al que hace referencia el teólogo alemán no debe ser entendido como una fuerza desconocida (hado) que obra de modo fatalista sobre las personas, sino como su situación en el mundo, del que forma parte. No es un extraño poder que determina los acontecimientos, sino la base de la libertad que, a su vez, participa en la configuración del destino.

Ser creados significa ser contingentes, limitados, finitos… No podemos sustraernos a los múltiples condicionamientos que nos determinan en mayor o menor grado. Así, podemos hablar de condicionamientos genéticos que se hallan en la base de ciertos rasgos de personalidad y de sus conductas. Existen condicionantes biológicos que incluyen la constitución física, las respuestas hormonales, la salud o la enfermedad… Desde Sigmund Freud, conocemos el poder del inconsciente y cómo muchas de nuestras conductas obedecen a este mundo interior desconocido. Tampoco podemos sustraernos a los condicionamientos ambientales y culturales. El ser humano nace incompleto e

* Licenciado en Psicología por la Universidad de Barcelona. Articulista y autor de: *“La iglesia del siglo XXI ¿Continuidad o cambio?”, “¿Hablamos de Dios? Teología del decálogo” y “¿Hablamos de nosotros? Ética del decálogo”.*

inmaduro y debe completar su desarrollo tras el nacimiento. El medio ambiente inhibe o actualiza potencialidades innatas. Los modelos parentales, la educación, el sistema de valores imperantes… terminarán por configurar una estructura final de personalidad. También debemos tener presentes los condicionamientos sociológicos y económicos. Quienes trabajan en servicios sociales saben que el actual modelo neoliberal genera muchas diferencias y mucha exclusión social y que esos condicionamientos acaban determinando la forma de vida de los afectados.

Todo ello nos induce a preguntarnos: ¿Estamos radicalmente predestinados? ¿Nuestra realidad personal e histórica se halla completamente determinada por los múltiples condicionamientos de la existencia? ¿Es posible emplear diferentes registros del lenguaje (literal, simbólico…) a la hora de explicar el concepto de predestinación? En la física tradicional, parecía que todo en el universo se hallaba predeterminado a partir de las leyes de mecánica clásica. Con la física cuántica aparece el concepto de incertidumbre que pasa a formar parte de la realidad y cobran sentido nuevas preguntas: ¿El principio de incertidumbre y la falta de previsibilidad abonan la posibilidad de decisión? ¿Existe realmente el libre albedrío? ¿Queda espacio para la libertad?

Para las neurociencias, nuestro cerebro no hace otra cosa que obedecer las leyes de la física (percepción/acción) y de la bioquímica neuronal, por lo que la libertad queda seriamente en entredicho. Con todo, no hay completa unanimidad frente a este modelo reduccionista y voces de prestigiosos investigadores postulan la capacidad (si bien no absoluta) para escoger, conscientemente, una alternativa entre varias opciones.

El profesor Joaquín M. Fuster, pionero de la neurofisiología de la cognición, señala que «la polémica sobre la existencia o no del libre albedrío como un todo o nada es algo puramente académico». La libertad humana es limitada y condicionada; sujeta a graduación. Solo Dios posee una libertad incondicionada. Nuestra libertad participa, inevitablemente, de las características de la finitud. Ahora bien, a pesar de los condicionamientos que la encorsetan, hablamos de libertad en el ser humano en la medida en que este:

Puede ir más allá de la realidad inmediata y construir estructuras imaginarias que dan lugar a la tecnología, al arte en sus diversas formas, a la filosofía y la cultura, en su sentido más general. La libertad de crear.

Puede elaborar principios éticos como son los patrones de comportamiento moral en el ámbito de la familia y la sexualidad; en el mundo del trabajo, en el comercio y los negocios; en las relaciones sociales… La libertad de actuar de un determinado modo. Libertad y responsabilidad son inseparables en este supuesto. De no existir la libertad, ¿podría un delincuente ser juzgado por actos en los que su voluntad no intervino? La libertad permite sopesar argumentos y motivos y tomar decisiones responsables. Tiene el poder de deliberar y decidir más allá de los mecanismos de estímulo y respuesta del mundo animal y escoger, frente a un determinado estímulo, la respuesta más idónea. La libertad como elección. Somos libres en la medida en que el cerebro dispone de la potencialidad de realizar una u otra opción. De no poseer el ser humano esta posibilidad de escoger habría sido una cosa más entre las cosas, no una persona.

La teología actual, apoyada en las diversas ciencias humanas, permite erradicar polémicas, hoy innecesarias. Conceptos aparentemente opuestos como el determinismo y la libertad pueden ser incorporados en un modelo integrador. No hace falta enfrentar a Juan Calvino con Jacobo Arminio.

Cuando situamos los conceptos en un plano dialogal, determinismo, destino… no designan algo contrario a la libertad ni el libre albedrío puede desentenderse de los condicionantes de la existencia. Como nos recuerda Paul Tillich, «la libertad en polaridad (diálogo) con el destino constituye el elemento estructural que hace posible la existencia». Es en esta tensión vital (la libertad en un proceso dialéctico con sus condicionantes) que acontece el devenir humano, como una unidad de libertad y de destino.

LA LIBERTAD HUMANA EN EL MARCO DE LA NEUROCIENCIA, UNA CUESTIÓN ABIERTA

Carlos Blanco*

Sin embargo, los extraordinarios progresos de la investigación científica sobre el cerebro alimentan la esperanza de una resolución futura

TENDENCIAS21.NET

¿Qué significado puede tener el concepto de "libertad" para la neurociencia? ¿De qué manera es necesario reinterpretar las nociones tradicionalmente albergadas por la filosofía en torno a la libertad, para armonizarlas con los hallazgos neurocientíficos? Esta es una cuestión que aún permanece abierta, aunque los extraordinarios progresos que ha protagonizado la investigación científica sobre el cerebro alimenten la esperanza de una resolución futura, quizás muy próxima.

¿Qué significado puede tener el concepto de "libertad" para la neurociencia? ¿De qué manera es necesario reinterpretar las nociones tradicionalmente albergadas por la filosofía en torno a la libertad para armonizarlas con los hallazgos neurocientíficos y con la visión del mundo que de ellos dimana?

El problema de la libertad es inseparable de un correcto entendimiento de la relación entre el cerebro y la mente. Es precisamente en este punto, donde afloran las dificultades más profundas para comprender la libertad fuera de un marco dualista.

Si nos convencemos de que la mente no existe hipostasiada como sustancia independiente de la materia, sino que constituye un pináculo de complejidad en las sendas evolutivas atravesadas por un determinado tipo de organismos biológicos, la naturaleza de la libertad deberá abordarse desde una perspectiva acorde con la finitud intrínseca a la condición humana.

Además, la teoría de la evolución de las especies nos proporciona el marco conceptual y panorámico para encuadrar la mente humana en el seno de las fuerzas de la naturaleza viva. Si la especie humana ha surgido evolutivamente, ¿quién osaría hoy desligar el desarrollo de las capacidades mentales del hombre de este complejo sendero histórico?

Mente y cerebro

La conciencia de una asimetría inocultable entre las esferas de la materia y de la mente ha alimentado la reflexión filosófica desde sus albores más lejanos. Casi todos los grandes filósofos se han visto obligados a efectuar distinciones que, en último término, remitían a una dualidad fundamental entre el mundo de la materia, de la naturaleza, de lo tangible, de lo sensible, de lo empírico, y ese arcano cosmos circunscrito a la mente, a las ideas, a las intuiciones, a los propósitos, al "yo".

Numerosas escuelas filosóficas de la Antigüedad consagraron la mente, el espíritu, el alma, como la verdadera realidad, como el principio, de reminiscencias divinas, que subyace a todo cambio y participa de los dones de la eternidad. Otros filósofos, en sintonía con las tesis atomistas de Demócrito y Leucipo, auténticos pioneros de una visión científica del mundo, sospecharon que tras la hipotética inmaterialidad de los actos de la mente humana sólo existían procesos materiales, colisiones de átomos que, por irritación de determinados tejidos del organismo, suscitaban experiencias que hoy denominaríamos "subjetivas".

La división del pensamiento filosófico en dos grandes tendencias, una de corte espiritualista y otra de tintes materialistas, se remonta así a los orígenes mismos de esta apasionante búsqueda del saber que la cultura occidental he-

* Profesor de filosofía en la Universidad Pontificia de Comilla y colaborador de Tendencias21 de las Religiones; es doctor en filosofía, doctor en teología y licenciado en química, es autor de *Conciencia y Mismidad* (Dykinson 2013) e *Historia de la neurociencia. El conocimiento del cerebro y la mente desde una perspectiva interdisciplinar* (Biblioteca Nueva, 2014).

redó de los griegos. Sin embargo, conforme avanzó el conocimiento estrictamente científico del cuerpo humano y colonizó esferas intelectuales antes monopolizadas por la reflexión especulativa, se puso de relieve que el cerebro, esa plástica y gelatinosa masa húmeda custodiada en la cavidad del encéfalo, constituía la sede de las funciones psíquicas más complejas que realiza el hombre.

Si muchas civilizaciones antiguas habían creído que el punto neurálgico de la vida anímica residía en el corazón, la primitiva medicina griega descubrió que era el cerebro el órgano que desempeñaba ese rol tan importante. Los modernos hallazgos neurocientíficos, que encadenan trofeos constantes desde el Renacimiento en su elucidación de los entresijos del sistema nervioso, desvelan hoy los niveles más profundos de organización del cerebro, y paulatinamente desentrañan la interrelación entre sus diferentes regiones para producir objetos psíquicos como pensamientos, deseos y palabras.

Sin embargo, un problema filosófico perdura: ¿cómo opera la mente en el plano material? O, en otras palabras, ¿cómo se unen la mente y el cuerpo? ¿Es legítima esta distinción que ha surcado siglos, tendencias y escuelas en la larga trama de la filosofía? ¿Puede la materia evolucionada generar conciencia? Si sabemos que la mente emana, en último término, de procesos materiales, y hemos constatado que una lesión en ciertas áreas cerebrales (como las de Broca o Wernicke) le prohíbe al sujeto ejecutar de funciones mentales estrechamente ligadas a esas regiones, ¿de qué manera exacta esos mecanismos fisicoquímicos, esas comunicaciones eléctricas y químicas entre neuronas, dan lugar a percepciones subjetivas?

Puedo examinar meticulosamente el cerebro; armado con un bisturí, puedo diseccionar sus capas y, mediante ingeniosos métodos de tinción, llegar, como Ramón y Cajal, hasta las células nerviosas, hasta las neuronas; puedo reconstruir la maquinaria cerebral y estudiar con un perfeccionismo cada vez más asombroso cómo el cerebro aprehende los estímulos sensoriales que recibe y los procesa con una finura superior a los computadores más potentes diseñados por el hombre; puedo, gracias a las técnicas de neuroimagen, elucidar qué regiones del cerebro se activan cuando el sujeto piensa, desea o siente…

El elenco de posibilidades que ofrece la moderna ciencia del cerebro es conmovedor, pero la pregunta sigue en pie: ¿puedo penetrar en la mente de otro sujeto? ¿Puedo yo sentir lo que siente? ¿Puedo palpar las emociones que se ciernen sobre su subjetividad cuando, por ejemplo, contempla el color azul? ¿Qué es el azul? ¿Cómo definirlo sin apelar a valoraciones subjetivas? ¿Cómo puedo propiciar que alguien entienda lo que yo digo? ¿Se reduce el acto de comprender a un caudal creciente de estímulos que milagrosamente detonan la magia de la asimilación intelectual? Puedo percatarme de que las áreas del cerebro se han especializado en la realización de determinadas tareas, pero ¿me atreveré a sostener, por ejemplo, que cuando una persona escoge leer un libro, es una región concreta la responsable de tomar esta decisión? ¿Existe entonces un “yo”, un polo subjetivo, libre, capaz de autodeterminarse más allá de la interminable cascada de estímulos sensoriales que asaltan su mente?

Una cuestión todavía abierta

En los interrogantes que acabamos de reseñar se perfila una cuestión que aún hoy permanece abierta, aunque los extraordinarios progresos que ha protagonizado la investigación científica sobre el cerebro alimenten la esperanza de una resolución futura, quizás muy próxima. Además, la teoría de la evolución de las especies nos proporciona el marco conceptual y panorámico para encuadrar la mente humana en el seno de las fuerzas de la naturaleza viva.

Si la especie humana ha surgido evolutivamente, ¿quién osaría hoy desligar el desarrollo de las capacidades mentales del hombre de este complejo sendero histórico? ¿Por qué admitir que nuestra forma corporal nace en virtud de millones de años de lenta evolución, no siempre ascendente, sometida a toda clase de altibajos, de inmisericordes catástrofes naturales y de intempestivas variaciones genéticas, mientras que nuestra mente proviene de un universo suprasensible cuyas únicas noticias nos llegan a través de nuestras propias intuiciones psicológicas?

No conviene olvidar, en todo caso, que la evolución explica el origen, no necesariamente el modo como ahora funciona esa capacidad eclosionada gracias a millones de años de alteraciones genéticas y selecciones naturales. Sostener lo contrario significaría incurrir en

una versión de la falacia genética: la creencia engañosa de que esclarecer el origen de cualquier objeto (ideal o material) implica descifrar su estatus presente y elucidar su valor de verdad.

Puedo descubrir cómo gestó la imaginación humana el concepto de una divinidad, motivada por temores, esperanzas o aspiraciones, pero este hallazgo no resolverá el problema de su verdad, no despejará la incógnita de si realmente existe Dios. Puedo trazar los finísimos pormenores de la historia del teorema de Pitágoras, e incluso percatarme de que, con anterioridad a los griegos, otras culturas (egipcia, babilonia…) gozaban de cierto grado de familiaridad con este importante enunciado geométrico, pero semejante esfuerzo no dirimirá el interrogante sobre la verdad o falsedad del teorema de Pitágoras.

Sin embargo, y más allá de este matiz impostergable, si somos coherentes con el cuadro que pincela la teoría de la evolución, el hombre no puede disponer de una prerrogativa que exonere ciertas habilidades que él posee de la obediencia a las leyes del universo. Como una unidad, como especie biológica dueña de unas facultades mentales verdaderamente sublimes, pero animal, al fin y al cabo, cuyas estructuras materiales y cuyas funciones biológicas básicas guardan una profundísima relación con el resto de los mamíferos, el hombre responde a las mismas leyes físicas, químicas y biológicas que imperan sobre las demás criaturas.

El vigor de la mente, sus virtualidades más desconcertantes y embriagadoras, tiene que explicarse desde los cánones que la ciencia descubre en el acontecer de la naturaleza. Ninguna estrella, por lejana, vive eximida de cumplir las leyes de la termodinámica que el hombre ha desentrañado con un esfuerzo admirable. Atribuir a la mente una autonomía causal, un fuero que nos impediría estudiarla objetivamente y relegaría nuestras indagaciones a la esfera de la pura subjetividad, entraría en contradicción con la visión científica del mundo. Pero exponer las líneas maestras del problema y la ventana a su solución no conculca una evidencia: cuando nos disponemos a examinar los detalles, el misterio exhibe una complejidad extrema.

Aunque la mente, como actividad de un órgano biológico, tiene que haber experimentado el mismo proceso de desarrollo evolutivo que moldea otras estructuras humanas, en cuanto pretendemos despejar la incógnita de su funcionamiento, los interrogantes arrecian, y sería iluso minimizar su hondura.

En cualquier caso, el problema mente-cerebro se enfrenta a dificultades insalvables si nos adherimos a una concepción dualista, como la defendida por Descartes en su célebre distinción entre la *res cogitans* (la cosa pensante, el alma, el espíritu, esa instancia inmaterial, irreducible, infinitésimamente inasible que aletearía en regiones recónditas del cerebro) y la *res extensa* (la materia).

Para el filósofo francés, lo inextenso, la mente, excede de manera inconmensurable toda potencia natural, incluso la que revelan sentidos como la vista y el tacto. Pero un pensamiento, un deseo, una intención, una especie de imagen etérea y no siempre fácilmente vinculable a algo tangible, ¿cómo puede ordenarle al cuerpo que realice una determinada acción? Si es en el alma donde reside la libertad, y el cuerpo constituye un mero ejecutor que obedece ciegamente a ese piloto invisible (caricaturizado por Gilbert Ryle como “el fantasma dentro de la máquina”)[1] tendrá que ofrecerse una explicación adecuada de cómo es posible que un ente inmaterial determine el funcionamiento de una realidad material, objetivo que el dualismo no ha logrado cumplir.

Un concepto plausible de libertad

En toda discusión sobre el libre albedrío, la alusión al experimento de Libet es obligada. El estadounidense Benjamin Libet fue pionero en el estudio científico de la conciencia. En 1965, los alemanes Hans Helmut Kornhuber y Lüder Deecke descubrieron el denominado “potencial de disposición” (*Bereitschaftspotential* en alemán, *readiness potential* en inglés), alteración eléctrica en algunas regiones del cerebro que antecede a la realización de una tarea concreta.

Este umbral anticipatorio de la decisión futura suscitaba numerosos interrogantes neurocientíficos y filosóficos, por ejemplo su nexo con la conciencia: ¿es el sujeto consciente antes de tomar una decisión, o su conciencia le adviene con posterioridad, de manera que la elección se desarrolla por cauces inconscientes y sólo después se asimila conscientemente? ¿En qué momento, en definitiva, surge la intención del

[1] G. Ryle, *The Concept of Mind*, Banres & Noble, Nueva York 1949.

sujeto que le hace decantarse por una posibilidad u otra?

Podemos percatarnos de la relevancia de esta pregunta, porque incide en el núcleo del problema de la libertad: si yo no soy consciente de mis decisiones, no es legítimo que me considere libre; el conjunto de mis acciones, la trama de mi vida, el producto más egregio de mi subjetividad, será entonces el fruto de procesos inconscientes sobre los que no poseo un control definido. No será mi arbitrio, sino el de fuerzas ajenas a mí el que rija mis destinos.

En los años '70, Libet diseñó un ingenioso experimento para medir la génesis de ese potencial de disposición. Si existe la conciencia, debe haber una demora entre la toma de la decisión y su ejecución física, motora. A los sujetos involucrados en el experimento se les pedía que moviesen la muñeca y que indicasen, en un reloj, el instante en que habían optado por ejecutar esa acción motora. El experimento satisfacía las más altas exigencias de control y precisión, pues a los participantes también se les había examinado sin llevar a cabo movimientos voluntarios pero sometidos a tenues estímulos en una de sus manos.

Un electroencefalograma, cuyo electrodo se ubicaba sobre las cortezas motora y premotora del hemisferio cerebral opuesto a la mano accionada, registraba las señales eléctricas neuronales; un electromiograma detectaba los músculos activados durante el desempeño de esa tarea. Se comprobó que el potencial de disposición se alcanzaba aproximadamente 550 milisegundos antes de activarse el músculo. La conciencia de albergar una intención se manifestaba unos 200 milisegundos antes del movimiento del músculo[2].

Incluso si tenemos en cuenta los errores de medida, el experimento de Libet muestra que el proceso de toma de decisiones comienza antes de que seamos conscientes de haberlo iniciado: en una fracción de segundo previa a mi conciencia del deseo de ejecutar este u otro movimiento, algo ha sucedido ya en mi cerebro; una señal se ha activado sin mi aparente aquiescencia.

Para autores como Patricia Churchland, el experimento de Libet ha puesto de relieve que la toma de decisiones se realiza con anterioridad a que el sujeto adquiera conciencia de su elección específica[3]. Cabe, sin duda, interpretarlo como una negación del libre albedrío, pero también cunde la sospecha de que la demora detectada únicamente se refiere al tiempo que el sujeto tarda en verbalizar su decisión: nuestro cerebro no puede atrapar el tiempo que media entre la articulación lingüística de su percepción y la conciencia real de querer una cosa[4].

En cualquier caso, y más allá de las interminables discusiones hermenéuticas sobre las conclusiones que hemos de extraer del experimento de Libet, lo cierto es que la ciencia ha atesorado evidencias incontestables de que muchas acciones relevantes para la vida del individuo pertenecen a la esfera de lo inconsciente.

Podría ocurrir que la decisión inconsciente se escogiese de antemano y luego se asumiera conscientemente. Las aportaciones de Freud son, a estos efectos, esenciales, y aunque la investigación contemporánea en el ámbito de las neurociencias se sienta liberada de muchos postulados psicoanalíticos inverificables, desde que Freud destronara la conciencia del pedestal hierático al que la habían elevado filósofos como Descartes y Kant, todo análisis sobre la conciencia humana debe conjugarse con el examen de su inconsciente.

El estudio de lo inconsciente puede ahora conducirse desde una perspectiva estrictamente neurobiológica, y muchas de las intuiciones alumbradas por Freud y expresadas con brillantez en sus escritos más influyentes quizás encuentren acomodo en el marco neurocientífico del futuro, tal y como ha señalado Eric Kandel, galardonado con el premio Nobel de medicina por sus investigaciones en torno a las bases neurobiológicas de la memoria y el aprendizaje[5].

[2] Cf. B. Libet – E.W. Wright – C.A. Gleason, "*Readiness potentials preceding unrestricted spontaneous pre-planned voluntary acts*", *Electroencephalography & Clinical Neurophysiology* 54 (1982), 322-325.

[3] Cf. P. Churchland, entrevista en S. Blackmore (ed.), *Conversations on Consciousness: What the Best Minds Think about the Brain, Free Will, and What it Means to Be Human*, Oxford University Press, Oxford 2005.

[4] El propio Libet parece inclinarse por esta opción en su libro *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge MA 2009.

[5] E. Kandel, *Psiquiatría, Psicoanálisis, y la Nueva Biología de la Mente*, Ars Médica, Barcelona 2006, 68.

Perfiles filosóficos del concepto de libertad

No hemos de olvidar que las discusiones sobre la relación entre la materia y el espíritu se han visto muchas veces contaminadas por el espectro de una falacia de tintes dualistas: la de atribuir a cualquier facultad elevada de la mente características que, en la práctica, la identifican con las propiedades de un ser divino. Por ejemplo, en numerosas ocasiones, al hablar de "libertad", muchos filósofos se han adherido –velada o explícitamente– a una idea de reminiscencias deíficas.

La rígida contraposición kantiana entre naturaleza y libertad en realidad remitía a la diferencia entre el mundo y un Dios trascendente, dotado de omnipotencia y omnisciencia. Ese poder absoluto, que el metafísico debería circunscribir a Dios, lo extrapola a todo bípedo implume que camina sobre la faz de esta anécdota cósmica que es nuestro planeta, elevada a semejante privilegio filosófico por el simple hecho de que en su seno hayan despuntado las semillas de la vida y del pensamiento. Llega a creer que en la frágil libertad del hombre resuenan los ecos de la auténtica e irrestricta libertad, cuando sólo un ser infinito podría ostentarla.

Las argucias cuasi sofísticas que impregnan muchas de estas discusiones emergen con nitidez, pues nunca soy absolutamente libre. La libertad entraña un límite cognoscitivo, una asíntota hacia una supuesta autonomía divina que sí cabría calificar de verdaderamente libre, pues podría autodeterminarse ante cualquier estímulo, podría exonerarse del cumplimiento de las leyes de la naturaleza y en ningún momento se encontraría condicionada por el pasado, el presente y el futuro.

Sin embargo, el hombre no es libre en el sentido metafísico, "absoluto". No es un Dios encerrado en un cuerpo perecedero, en cuya interioridad sí subsiste una libertad verdadera, enclaustrada, eso sí, en una cárcel de materia que le impide desplegar la totalidad de sus virtualidades. No ha caído de ningún carro alado que surque cielos de perfección.

La pujanza del imaginario órfico-pitagórico y platónico es enormemente tentadora. Como me juzgo dueño de mí mismo y de mis actos mentales, creo que ese poder sobre mí mismo goza de una realidad tan vigorosa que me desata de las cadenas de la necesidad natural. Pero nunca soy absolutamente libre. No soy libre en la acepción metafísica que tantas dificultades ha generado. Ni siquiera podría entender el significado de la expresión "libertad absoluta", esto es, la idea de una indeterminación absoluta que me facultara para escoger arbitrariamente cualquier cosa y en cualquier instante.

Las constricciones espacio-temporales, así como la propia imposibilidad de comprender nociones como "infinito" e "ilimitado", meras extrapolaciones que efectúa la mente humana pero en torno a las que siempre navega en mares de oscuridad e ignorancia, deberían hacernos sospechar que la noción de un "sujeto libre", opuesto a la naturaleza pero enigmáticamente dependiente de ella en todos sus resortes, nace de la propia mente, y carece de correlato real.

No tenemos evidencia alguna de lo infinito. Una esfera es epistemológicamente infinita: puedo recorrerla infinitamente, aunque no sea materialmente –ontológicamente– infinita. No consta de una infinitud de materia. Sólo mediante el pensamiento (que no es infinito, pues jamás se prolonga infinitamente en el tiempo) camino irrestrictamente sobre su superficie sin toparme nunca con un confín.

Si por "infinito" convenimos en designar lo que desborda todo límite, de inmediato nos percataremos de que esta noción consiste en una imagen evanescente, inspirada en las entidades finitas que capta el hombre.

Como siempre puedo imaginar un "más", un objeto ulterior, extiendo esta habilidad a la realidad y, antropomorfizándola, llego a creer que ese arcano infinito concebido por la mente existe en la realidad. Sin embargo, imagino un "más" porque, en el transcurso de una vida, siempre puedo figurarme ese espacio que rebasa toda frontera dada, pero si no existiera el hombre, ¿cómo podría saber que existe lo infinito? ¿No es más verosímil conjeturar que nociones como las de infinito, vacío y negación emergen de la actividad creadora de la mente, mas no subsisten por sí solas en una especie de mundo platónico de ideas?

Las impenetrables ambigüedades de éstas y de otras categorías, útiles, ciertamente, en los dominios de la lógica y de la matemática, pero fuentes de perplejidad y desconcierto cuando las aplicamos al cosmos físico, deberían sem-

brar en nosotros un recelo fecundo ante su supuesta realidad metafísica, porque siempre que nos afanamos en diseccionar los entresijos que esconden estas ideas, nos topamos con dificultades insolubles. Como ponen de relieve las paradojas de Zenón de Elea, todo, incluso la porción más minúscula de la materia, es susceptible de considerarse infinito.

Claro, potencialmente infinito, como adujo Aristóteles, pero la palabra "potencial" es un artificio de la mente, una concesión a la psicología humana. En la naturaleza sólo veo realidades, "actualidades" que fluyen en el espacio y en el tiempo. Es la mente, incapaz de percibir el cuadro completo del universo, desprovista de una inteligencia suprema que agote detalles y totalidades, la que requiere de esas construcciones conceptuales para representarse lo que en el mundo siempre constituye un acto sumido en el espacio y en el tiempo.

Libertad en el marco de constricciones naturales

En definitiva, nunca soy absolutamente libre, por lo que la noción de libertad heredada de las grandes tradiciones filosóficas flaquea irremisiblemente. El conjunto de mis elecciones discurre siempre entre opciones de probabilidad disímil, pero equipotenciales en términos físicos: podría escoger cualquiera de ellas sin violar los principios fundamentales de la termodinámica, como el de conservación de la energía[6]. No me impongo entonces sobre el mundo. No decreto un acontecer de la naturaleza que conculque las leyes más profundas descifradas por la ciencia.

Condicionado por estímulos y memorias, por una biografía, por una genética, por un entorno, por una emotividad insoslayable, por un aprendizaje que ha modelado, en gran medida, mi visión del mundo (aunque nunca de manera irreversible, pues siempre puedo modificar mis opiniones y cribarlas con el filtro de la racionalidad), decido hacer esto o aquello, opto por tal o cual objeto, emprendo una u otra tarea.

Para la naturaleza es indiferente qué elección asuma: todas son equipotenciales energéticamente, por todas podrían deslizarse los senderos del mundo sin violentar las leyes de la física y de la química.

[6] El profesor Joaquín Fuster insiste clarificadoramente en este punto en su libro *The Neuroscience of Freedom and Creativity*, Cambridge University Press, Cambridge 2013

De hecho, puedo imaginar una quiebra en el seno de esas leyes, pero sólo porque las parcelas de mi fantasía operan mediante imágenes fácilmente yuxtapuestas, accesibles a toda clase de combinaciones (aunque también proliferen los impedimentos lógicos, pues no puedo imaginar un círculo cuadrado, o cualquier otra idea contradictoria).

Soy libre, por tanto, dentro de las constricciones que permite la naturaleza: es una libertad que, dada su finitud, no es una auténtica libertad metafísica, y no presenta mayores problemas para el entendimiento científico. Mis elecciones, más allá de sus condicionamientos, no nacen entonces de un sujeto libre, desasido del mundo, que en cada momento promulga las direcciones por las que ha de transitar la naturaleza, sino de un cerebro capaz de sincronizar las actividades de múltiples regiones, jerárquicamente organizadas y en constante retroalimentación.

El cerebro, sede de la subjetividad (sobre todo el córtex prefrontal, como advirtió lúcidamente Sir Charles Sherrington)[7], jamás vive aislado del mundo. No se enfrenta al mundo: es parte del mundo, una cúspide de complejidad evolutiva, pero un elemento del mundo.

Todas las evidencias científicas apuntan a un hecho: quien decide es la corteza prefrontal retroalimentada por percepciones y memorias[8]. En ningún instante se detiene la gigantesca maquinaria del mundo y de la vida como para verme legitimado a sostener que el yo se enfrenta al mundo: el yo es mundo, es una síntesis conceptual que la mente humana elabora para aislar sus notas específicas de otras propiedades que también integran el funcionamiento del mundo.

El sujeto consciente puede pugnar contra el mundo y enajenarse de la naturaleza, pero sólo en el seno de su imaginación. Como no se produce una paralización física del mundo, del espacio y del tiempo, no cabe apelar a una instancia subjetiva que realmente tome decisiones. Incluso en las elecciones más meditadas, allí donde la reflexividad brilla con una luz

[7] Ch. S. Sherrington, "Some aspects of animal mechanisms", en J.C. Eccles – W.C. Gibson, *Sherrington. His Life and Thought*, Springer Verlag, Berlín 1979, 216.
[8] Cf. J. Fuster, *The Neuroscience of Freedom and Creativity*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, 33ss.

más pura y exuberante y crece la impresión de que podemos despojarnos de las sujeciones mundanas, cuando las analizamos con mayor cautela, advertimos que nunca desembocan en una alternativa binaria irreducible, como si nada de lo que he escogido hundiera sus raíces en el acontecer del mundo.

El sujeto que ejerce la libertad

En definitiva, ¿quién toma las decisiones? ¿Un yo hipotético que vaga por cielos inasibles, una estructura concreta de la corteza cerebral, una columna de neuronas, la conjunción de potenciales de acción de distintas neuronas, una neurona individual, una red de neuronas, el cerebro como un todo, la totalidad del cuerpo, la conjunción del organismo y del ambiente…?

De acuerdo con el enfoque que acabamos de desarrollar, parece sensato argüir que el análisis de este problema exige considerar dos factores fundamentales: la cantidad de información acumulada por el sujeto y la naturaleza del estímulo que, por causas próximas o remotas, provoca esa disyuntiva y conduce a la necesidad de escoger, de deliberar, de decidir.

En algunos casos, la respuesta ante el estímulo será inmediata, como en las acciones reflejas, pero la organización jerárquica de la corteza cerebral (que culmina en el neocórtex, verdadero pináculo de la evolución biológica) genera que, según la complejidad del contexto y de la decisión a la que nos enfrentemos, el peso de la elección se desplace a áreas superiores del cerebro, a zonas que se retroalimentan constantemente y controlan el funcionamiento de las regiones encargadas de encarar tareas de menor sofisticación[9].

Pero la decisión concreta, incluso la más ardua y aparentemente impredecible, depende de la información amasada por el sujeto, de la suma de sus experiencias, recuerdos y miscelánea de elecciones previas. No resulta descabellado suponer que el cerebro, ante un dilema cualquiera que requiere de una decisión, se mueve guiado por la información disponible.

En ella se condensan las elecciones previas, las preferencias, los gustos, el modo en que se ha comportado ante situaciones análogas…, de manera que si un estímulo determinado coincide sustancialmente con esos datos ya almacenados, lo más probable es que se produzca un acoplamiento entre el objeto (el mundo, el estímulo, el ambiente…: lo externo) y el sujeto (su mundo interno, las peculiaridades de su psicología), porque sus patrones de información se ajustan armoniosamente.

Así, la decisión final se emitirá automáticamente cuando ambos patrones de información converjan con nitidez. Por supuesto, podrán interferir otras vías según la intensidad del estímulo y cómo afecte a otras dimensiones de la mente, por lo que no es correcto concebir la toma de decisiones como un proceso intrínsecamente determinista.

La mente posee grados de libertad que aumentan según sus propias capacidades internas y la naturaleza de los estímulos que se ciernan sobre ella. Goza, por tanto, de una cierta indeterminación, y su decisión de ejecutar una acción u otra de las permitidas por esos grados de libertad (una especie de estados degenerados y equipotenciales, pues decantarse por uno u otro no viola leyes fundamentales de la naturaleza, como el principio de conservación de la energía) obedece más bien al hecho de que la información suministrada por el estímulo se ensamble oportunamente con los datos ya presentes en el cerebro, referidos a experiencias pasadas, a predilecciones, a aspectos emocionales, a traumas y alegrías pretéritas, a convicciones fuertemente implantadas y difícilmente prescindibles (valores estéticos, religiosos, morales, ideológicos…), etc.

Si la adecuación entre un patrón de información y el otro es alta y fina, si la correspondencia alcanza niveles muy elevados, tendrá lugar un disparo casi automático de señales neuronales que propiciarán una toma de decisión rápida y previsible; de lo contrario, el proceso se revelará más laborioso e intrincado.

Conclusión

Creo, en resumen, que existe una correlación, rayana en lo causal, entre el tipo de estímulo (es decir, la clase de decisión que afrontamos)

[9] Para un esquema desarrollado de esta perspectiva remitimos al trabajo de A. Clark, "*Whatever next? Predictive brains, situated agents, and the future of cognitive science*", Behavioral and Brain Sciences (2012), 1-86.

y la información apilada en nuestro cerebro sobre las preferencias, gustos y expectativas que más nos embargan. Si ese estímulo supera un umbral de información, desencadenará una respuesta específica en la que se integrarán diversas vías, muchas veces antitéticas e incluso irreconciliables: emociones, racionalidad, compromisos previamente adquiridos con unas ideas u otras… ¿Lograremos predecir las decisiones individuales?

No hemos de descartar que, conforme incrementemos el poder de resolución de las técnicas de neuroimagen y perfeccionemos nuestra comprensión de los mecanismos cerebrales, del genoma de cada uno de nosotros, de nuestro conectoma (las conexiones interneuronales configuradas a lo largo de nuestra biografía) y del ambiente al que nos vemos expuestos, la habilidad para presagiar las elecciones de los individuos corone cimas hoy inimaginables.

Esta conquista debería enorgullecernos, pero también inundarnos de temor; de un miedo llamado a espolear nuestra creatividad ética, para que, sin renunciar al progreso científico y a la meta de descifrar el lenguaje de la naturaleza con todos sus misterios (lo que incluye el enigma de la libertad del individuo y su autoconciencia), nos proponga una senda enriquecedora en la que se articulen el conocimiento y la responsabilidad: saber más sobre el mundo no tiene por qué condenarnos a convertirnos en meros autómatas, vaciados de vida interior y de deber moral.

Con la tecnología, la creatividad y la confianza en nosotros mismos podemos conseguir que las victorias incesantes del anhelo humano por conocer no ahoguen nuestra existencia individual, sino que amplíen la esfera de nuestra autonomía y podamos sentirnos libres en reinos con los que nunca habíamos soñado.

El deber que incumbe tanto a las ciencias particulares como a la filosofía consiste en superar gradualmente la enorme, la tajante y abrumadora escisión que ha cavado una falla casi irreparable entre dos enfoques: el infraestructural, material, metódicamente dirigido por una conjunción de razón y experiencia (la óptica científica), y el que se recrea en la amplitud y grata libertad que respira la mente cuando se atreve a esbozar las preguntas más profundas y universales (la reflexión filosófica).



magen: juanjo tugores.
Fuente: PhotoXpress.

Escrutar la estructura y el funcionamiento del mundo es tarea de la ciencia, porque sólo su método armoniza adecuadamente lo racional y lo empírico. Sin embargo, siempre cabe formular más preguntas que las hoy vislumbradas por nuestra imaginación, y como toda respuesta desencadena un nuevo misterio, la llama de la filosofía no se extinguirá mientras dure la epopeya humana.

Hermanar a Demócrito con Platón no representa un sueño vano: es el destino del pensamiento, es la responsabilidad de quien anhela comprender el mundo y entender sus propias capacidades. Del polvo de la tierra brota el hombre, pero con su mente y su sensibilidad asciende a cielos insospechados que aún hoy nos deslumbran por su grandeza, fervor y creatividad.

Quienes se encuentran imbuidos del espíritu de la ciencia se afanan, como Demócrito, en perforar el cosmos hasta sus elementos más recónditos e ínfimos, hasta el núcleo de lo real. Por el contrario, almas como las de Platón encuentran la fuente nutricia de su apasionamiento intelectual en la exploración del mundo como un todo, en la elucubración sobre el sentido pleno de lo que nos rodea, en la búsqueda desaforada de la verdad absoluta.

La filosofía sin la ciencia flota en el vacío, sobrevuela cielos desconectados de la verdad sobre el hombre y el universo en cuyo seno habita, por lo que a la larga deviene en una labor fútil. La ciencia sin la filosofía se ofusca y reprime sus energías más íntimas; al reducir el alcance de sus reflexiones, inhibe preguntas y se despoja de un estímulo inmensamente fructífero para espolear sus fuerzas latentes.

LA EDUCACIÓN RELIGIOSA DEBE INTEGRAR LAS CUESTIONES CIENTÍFICAS DEL SIGLO XXI

El objetivo ha de ser completar todas las dimensiones de la persona

Ángel Fernández Aguilar*

El desarrollo del conocimiento científico y tecnológico, especialmente del último siglo, ha sido comparado con la explosión del Big-bang y su dinámica de expansión. En efecto, como toda explosión, ésta ha producido una descomunal fragmentación, y la fragmentación ha creado compartimentos estancos no sólo de las disciplinas, sino también de las ciencias de la naturaleza con relación a las ciencias sociales, y de éstas con relación a las ciencias humanas. Pero la necesidad humana de preguntarse por el sentido de la vida sigue ahí. La educación religiosa en el siglo XXI debe tener esto en cuenta, aunque también integrar las preguntas científicas y culturales de nuestra época.

La educación debe hacer aflorar todo lo que hay en la persona. Debe apuntar a esa otra dimensión, religiosa, espiritual, y, por qué no, mística, ya que probablemente todos están abiertos a esa dimensión interior misteriosa, mistérica, mística, de la que deben saber hacerse eco existencial, en un sentido o en otro.

Esta necesidad de preguntarse por el sentido de la vida y el impulso a dar respuestas aparentemente "absurdas", es lo que constituye para el filósofo alemán Paul Tillich la dimensión religiosa del ser humano; y, en este sentido, la dimensión religiosa es universal, sea la respuesta creyente o no. Parece que la formación permanente de los docentes se hace imprescindible; no solo, para aprender más y más, sino para intercambiar con otros colegas pensamientos, ideas, experiencias. Para que fluya, en definitiva, desde el diálogo con las ciencias y con la cultura, el conocimiento real y objetivo sobre lo que significa el hecho real de la existencia de las religiones en la historia humana.

La fragmentación del conocimiento

Desde esta perspectiva, podemos caracterizar la interdisciplinariedad como el paso de la multiplicidad de las disciplinas a la unidad del conocimiento y del saber, de la dispersión a la convergencia; del pensamiento simple al pensamiento complejo; del pensamiento teórico al pensamiento práctico.

En otras palabras, no hay problema de la naturaleza, de la sociedad, o del ser humano que puede ser resuelto adecuadamente por una sola disciplina[1]. La interdisciplinariedad no es, pues, una moda académica o investigadora, sino una necesidad ineludible para la solución de los problemas complejos tanto de las ciencias naturales, como de las ciencias sociales y humanas. Desde esta posición, me interesa ofrecer pistas o reflexión sobre la búsqueda de Dios desde otra perspectiva, así como la búsqueda de la felicidad y una visión nueva sobre la espiritualidad…

Este artículo es un intento de dar respuestas que puedan servir al alumnado, que merece lo mejor que podamos aportarles, siempre desde una perspectiva ética e intentando ayudar a reflexionar abiertamente, para que opten por posiciones justificadas y equilibradas[2]. También es cierto, que estas "pistas" pueden, además de servir para su maduración integral como persona, servir también, llegado el caso, como "defensa" del camino educativo que conduce a

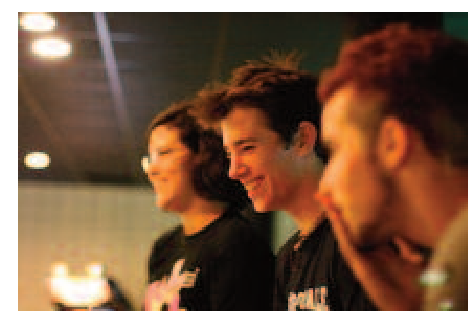
[1] LYOTARD, J.-F., La condición postmoderna: informe sobre el saber, Cátedra, Madrid 2008.
[2] POSTMAN, N., - WEINARTNER, C., La enseñanza como actividad crítica, Fontanella, Barcelona 1981. Citado por BLANCO, N., en Cuadernos de Pedagogía n. 378, 11. […] "quien no tiene preguntas tiene grandes limitaciones para aprender".

* Universidad de Málaga, docente en enseñanzas medias, especialista en sociedad, religión e innovación educativa, y colaborador de Tendencias21 de las Religiones.

los alumnos al humanismo que enriquece y respeta sus decisiones personales. "Defensa" que, no con poca frecuencia, debe hacerse dentro de escuelas de posiciones firmemente cerradas, manipuladoras, fundamentalistas, que, desde diferentes ideologías, no logran alcanzar lo que debería ser el enfoque de la educación integra [3].
La idea es, pues, la de aspirar a completar todas las dimensiones de la persona. Entre ellas debe aflorar la espiritualidad que todos portamos en nuestro software único; para así abrirnos a nuevas dimensiones de pensamiento, de libertad de elección y de bienestar personal. La educación debe hacer aflorar todo lo que hay en la persona. Y, a nuestro entender, cabe esa otra dimensión, religiosa, espiritual[4]; y, por qué no, mística, ya que probablemente todos están abiertos a esa dimensión interior misteriosa, mistérica, mística, de la que deben saber hacerse eco existencial.

Esta necesidad de preguntarse por el sentido de la vida y el impulso a dar respuestas aparentemente "absurdas", es lo que constituye para Tillich la dimensión religiosa del ser humano; y, en este sentido, la dimensión religiosa es universal, sea la respuesta creyente o no[5].

Según lo expuesto, parece que la formación permanente de los docentes se hace imprescindible; no solo, para aprender más y más, sino para intercambiar con otros colegas pensamientos, ideas, experiencias. Para que fluya, en definitiva, el conocimiento y no el pensamiento único al que nos derivan los partidos políticos, la sociedad, las ideologías, incluso religiosas, la universidad y el claustro de profesores.


Foto: Mike Tigas. Fuente: Everystockphoto.

Historia del problema ciencia-religión

Según los últimos apuntes sobre esta materia, todo indica que hemos de situarnos en la persona de Auguste Comte (1798-1857) y su ley sobre los tres estadios, apelando a una corriente histórica que estaría gobernada por leyes deterministas o historicismo. Desde esta posición, y de la mano de autores como Hegel (1770-1831) y Marx (1818-1883) entrará este historicismo cientificista en el siglo XIX.

Centrados de nuevo en la figura de Comte, este postula una ley que configurará la historia humana, tal como aparece en su obra Cours de Philosophie Positive (1830-1842)[6]. De acuerdo con esta obra, en una primera fase (teológica), la humanidad ha buscado explicaciones en causas sobrenaturales que desembocarían en la acción de los dioses. En una segunda fase (filosófica) se alcanzarían las causas abstractas, como los principios vitales, o bien la naturaleza entendida como un todo.

En una tercera fase (científica), las explicaciones de los fenómenos no se producen mediante causas, sino por leyes que tienen por finalidad ordenar los hechos observados. Es a partir de estos tres fundamentos, dónde comenzará el nuevo pensamiento humano y donde crecerá el interés por los fenómenos concretos, abandonando la especulación teológica y metafísica en pos de una capacidad predictiva que aplicará el conocimiento y su aplicación, al control de los fenómenos en su forma práctica.
Esta opinión de A. Comte ya fue criticada en su tiempo por William Whewell (1794-1866) [7]; pero aun así, sentó las bases para formar una especie de "nebulosa" que ha quedado impreg-

[3] SAVATER, F., El valor de educar, Ariel, Barcelona 1997, 47-50. […] "la enseñanza nos adiestra en ciertas capacidades que podemos denominar cerradas, algunas estrictamente funcionales como andar, vestirse o lavarse y otras más sofisticadas, como leer, escribir, a realizar cálculos matemáticos o manejar un ordenador […] "Las capacidades abiertas, en cambio, son de dominio gradual y en cierto modo infinito. Algunas son elementales y universales, como hablar o razonar, y otras sin duda optativas, como escribir poesía, pintar o componer música. Pues bien, sin duda la propia habilidad de aprender es una muy distinguida capacidad abierta, la más necesaria y humana quizá de todas ellas […] De modo que lo importante es enseñar a aprender".
[4] GARDNER, H., La inteligencia reformulada. Las inteligencias múltiples en el siglo XXI, Paidós, Barcelona 2003.
[5] Cf. TILLICH, P., La dimensión perdida, Desclée de Brouwer, Bilbao 1970, 13. […] "Ser religioso, significa preguntar apasionadamente por el sentido de nuestra vida y estar abierto a una respuesta, aún cuando ella nos haga vacilar profundamente. Una concepción de este tipo hace de la religión algo universalmente humano, si bien deriva de lo que de ordinario se entienda por religión. La verdadera esencia de la religión es el ser mismo del hombre, en cuanto se pone en juego el sentido de su vida y de la existencia en general".

[6] COMTE, A. – ANDRESKI, S., The essential Comte: selected from Cours de philosophie positive by Auguste Comte, Oxfordshire-Routledge, England-New York 2015; Cours de Philosophie Positive, (primera edición Bachelier,Paris 1830).

nada en el ambiente actual, formando una densa capa de influencia en la opinión pública. Además hay multitud de términos y sentencias poco matizadas, que se han dado precipitadamente por válidas, que tienden a confundir la valoración que puedan hacer los individuos concretos. Todo ello agrava el problema y la falta de entendimiento en el diálogo ciencia-religión, especialmente en los ambientes académicos.

Cuestión de matices

En la actualidad, el concepto de ciencia apunta por lo general hacia la ciencia experimental. Por ello, debemos distinguir entre ciencia considerada como episteme [8] en la antigüedad clásica, haciendo referencia para ellos al conocimiento cierto general. Este conocimiento clásico que señalamos, incluye todo el conocimiento racional y supera la doxa [9].

Por tanto, y en síntesis, la ciencia actual tiene por objeto el estudio de las realidades físicas y sociales, para explicar las causas de los fenómenos. Su método se basa en la elaboración de hipótesis, experimentación, comprobación de hipótesis, formulación de teorías y elaboración de leyes [10].

Por otro lado, históricamente y situándonos en el siglo XVII, la ciencia alcanza progresivamente una aceptación popular debido a su reputación y prestigio creciente. Y así llega hasta nuestros días. Todo ello proviene de los logros alcanzados a la hora de trasformar la realidad física que nos rodea mediante la aplicación técnica al alcance de todos. En ello desemboca la ciencia práctica, aplicada o tecnología.

Esta popularidad alcanzada por la ciencia fue propugnada por el racionalismo ilustrado del XVIII, continuando con el positivismo de A. Comte hasta las postrimerías del XIX y engarzando con el neopositivismo del Círculo de Viena hasta el siglo XX. Esta concatenación de hechos producidos llevó a un enaltecimiento de la ciencia como única verdad, como conocimiento objetivo fuera de cuestión, infravalorando otros saberes humanos como la filosofía o la teología, que simplemente serán interpretados como expresión "subjetiva" y "emocional" de los individuos.

Matizando aún más: Cientificismo

Podemos afirmar que el cientificismo arranca paralelamente al hilo de los enfoques histórico-filosóficos anteriormente expuestos. Intentando centrar la cuestión, podríamos acudir al empirismo de D. Hume (1711-1776) que continuará históricamente envuelto por el perfume de la Ilustración, el positivismo, el neopositivismo, hasta llegar al pasado siglo e impregnar el materialismo marxista.

De esta forma, se irá difundiendo la nebulosa, antes mencionada, en la sociedad actual; pues el cientificismo se enarbola como una creencia dogmática del conocimiento único o ciencia, ya que ésta será la única en ofrecer soluciones seguras, ciertas y absolutamente verdaderas a todas las cuestiones que afectan a la aldea global y a las necesidades humanas.

Para terminar sintéticamente podemos decir que el cientificismo es la manipulación ideológica de la ciencia proveniente del materialismo. El "cientificismo", por tanto, es una visión sesgada y "sobredimensionada" del conocimiento científico, de su alcance y de su valor en la existencia humana. Dogmatiza toda conclusión objetiva del método científico (que en el fondo es sólo hipotética y provisoria), estableciendo además que esta corriente materialista constituye por sí misma la esencia única del saber filosófico.

[7] WHEWELL, W., On the Philosophy of Discovery. Chapters historical and critical, Kessinger Publishing, Whitefish (Montana) 2009 (J.W. Parker and Son, London 1860).

[8] Episteme es un término que etimológicamente procede del griego y designa 'conocimiento' o 'ciencia ', clásicamente los pensadores griegos hacían una distinción entre episteme y 'técnica '. En la terminología de Platón, episteme significa conocimiento en tanto "creencia justificada como verdad" a diferencia del término "doxa " que se refiere a la creencia común o mera opinión.

[9] Doxa. Fue un concepto utilizado por Parménides, al distinguir la "vía de la verdad" de la "vía de la opinión", o un conocimiento obtenido a partir de la experiencia y más tarde por Platón. Según Platón la 'doxa' se trata de un conocimiento fenoménico y, en consecuencia, según él, engañoso. La doxa comprendería dos grados: eikasia y pistis, es decir, imaginación y fe o creencia. Platón contrapone la doxa a la episteme ; a veces esta última se traduce como conocimiento científico pero, según Platón, la episteme solo tiene desarrollo en el mundo de las ideas (conocimiento intelectual) y no el mundo sensible (conocimiento sensible).

[10] SOLER GIL, F. J. – ALFONSECA, M. (et al.), 60 preguntas sobre ciencia y fe respondidas por 26 profesores de universidad, ACOSTA LÓPEZ, M., cap. IX, Stella Maris, Barcelona 2014, 87.

[11] En adelante, ERE.

Actualidad de la cuestión

En toda esta cuestión y desde mi experiencia como profesor de Educación Religiosa Escolar [11] en Secundaria, creo haber constatado la presencia de este cientificismo y su presencia en las aulas y en los ámbitos académicos. Por ello, debemos señalar la necesaria Formación del Profesorado de ERE en estas cuestiones científicas, ya que son propias de las discusiones que a diario suscitan interés tanto por parte del profesorado como por parte del alumnado, apareciendo continuamente preguntas en relación a la ciencia, a lo filosófico-metafísico, y por ende a Dios.

No pensemos que estas preguntas se producen solo en el ámbito del Bachillerato; también pertenecen a las dudas que "arrastra" el alumnado desde Primaria. Por tanto "estallan" desde el primer curso de ESO, pues en ese momento es cuando entra en conflicto, aquello que asimilaron en la catequesis y en la escuela, con las posiciones cientificistas que comienzan a detectar. También es cierto que durante los cursos de Bachillerato, estas cuestiones aluden de una forma directa a la religión, pues el alumnado ha realizado un recorrido técnico-científico-social, y el diálogo en clase se torna más atrayente.

Los profesores de ERE, deberían poder ofrecer una respuesta científica y teológica a estas dudas o cuestiones que se plantean ordinariamente en el aula. Tenemos que tener muy presente que el alumnado posee una cierta información científica-tecnológica propia de su tiempo, subrayada por las distintas asignaturas de esta materia que acompañará el desarrollo curricular básico del alumnado. También podemos observar, que nuestro alumnado está imbuido de ciencia y filosofía con un posible currículo oculto[12].

Una vez planteada la cuestión, hemos de tener presente que todo científico parte de un paradigma filosófico que envuelve sus conclusiones. Por tanto, hemos de tener en cuenta la forma de presentar sus argumentos, pues por lo general estas conclusiones pretenden ser científicas, cuando el mismo lenguaje y la realidad que presenta son metacientíficas, filosóficas e incluso religiosas[13]. Es propio del cientificismo presentar un pretendido conocimiento absoluto como si fuera ciencia, cuando en realidad supone una ideología de fondo que es filosófica y va más allá de la ciencia.

Otro dato a tener en cuenta es quién y cómo se presentan estos enfoques "cientificistas". La política editorial, el momento de la aparición en el mercado, muestran que detrás de todo se persiguen fines puramente comerciales centradas en el número de ventas (best-seller). Estas ayudas empresariales a lo que se considera más comercial impulsará una amplia acogida por el público, dando lugar al crecimiento de la "nebulosa del pensamiento", antes mencionada, donde se encuentra todo mezclado, presentando las cosas en un solapamiento de saberes sin fundamento epistemológico, científico y filosófico.

Actualidad Del Diálogo Entre Ciencia y Fe

Está claro que la temática resulta interesante, tanto para escritores especializados, artículos periodísticos, sitios web especializados, novelistas oportunistas y editoriales, que han encontrado un "nicho" interesante para popularizar la ciencia en debate con la religión. El mercado está garantizado, solo hemos de escribir en el navegador "ventas de libros sobre ciencia y religión" y aparecerá: Aproximadamente 948.000 resultados (0,64 segundos)[14].

Posiblemente una de las ideas que más han calado de modo general en muchos ambientes, es la de que la religión, ha sido a través de la historia un continuo impedimento para el desarrollo de la ciencia. Esta idea se encuentra sobre todo difundida en el siglo XIX, como lo muestran las obras de Draper y White[15]. Aún hoy, no es raro encontrarse con afirmaciones categóricas sobre la continua oposición del cristianismo, y en concreto de la Iglesia Católica, respecto a la ciencia. Sin embargo, la relación entre ciencia y religión con el cristianismo, es más compleja de lo que muchas veces se piensa y no puede reducirse a un simple oposición entre ambas[16].

[12] Cf. APPLE, M. W., Ideology and curriculum, Routledge Falme, London-New York 32009; TORRES, J., El curriculum oculto, Ediciones Morata, Madrid 82005; TORRES SANTOMÉ, J., El curriculum oculto, Ediciones Morata, Madrid 1994.

[13] Cf. GIBERSON, K. – ARTIGAS, M., Oráculos de la ciencia: Científicos famosos contra Dios y la religión, Ediciones Encuentro, Madrid 2012.

[14] https://www.google.es/#q=ventas+de+libros+sobre+ciencia+y+religion, [consulta realizada: 08-VII-15].

Desde una perspectiva histórica, podemos preguntarnos acerca de esta relación. Pero atendiendo a lo anteriormente expuesto, las respuestas que se han dado tantas veces lo han sido desde posturas preconcebidas; y, por tanto, es difícil obtener una visión equilibrada.

Tipos de relación entre Ciencia y Religión

Ian Barbour, uno de los autores que más ha reflexionado sobre las relaciones entre ciencia y religión las resume en cuatro tipos: conflicto, independencia, diálogo e integración [17]. Las raíces de los conflictos se fundamentan en el literalismo bíblico por un lado y en el materialismo científico por otro. Estas posturas en el campo de la religión y de la ciencia llevan a menudo a conflictos. La independencia es la primera salida ante los conflictos y pretende resolverlos postulando una total autonomía de estos dos campos. Modernamente el paleontólogo Steven J. Gould ha formulado esta independencia con el término de "magisterios no-solapables" (NOMA: non-overlapping magisteria) [18]. Gould propone esta independencia, aunque acepte que ambas deben de estar abiertas entre sí.

En todo este discurso, evidentemente tenemos que hacer referencia a: R. Dawkins [19], D. Dennett [20], Ch. Hitchens [21] y S. Harris [22], conocidos como los cuatro jinetes –del ateísmo-; en todo este elenco de divulgadores, cabe un lugar destacado para S. Hawking [23] y sus superventas, no falto de polémicas declaraciones.

Repercusiones en torno al ERE

Todo lo expuesto anteriormente, redunda en esa especie de nebulosa que va descendiendo lentamente desde el ámbito académico hasta alcanzar una gran relevancia social; y, cómo no, hasta alcanzar también el aula, pues el prestigio "cientificista" de la ciencia pone "contra las cuerdas" al profesorado y al alumnado de la ERE. De ahí, la importancia de una formación del profesorado en estas cuestiones de actualidad científica, que atañen esencialmente al debate ciencia-religión.

Es sabido por todos, que este curso (2015-2016) nos enfrentaremos al nuevo currículo LOMCE [24] a tenor de la entrada de la Ley Orgánica 8/2013, de 9 de diciembre, para la me-

[15] DRAPER, J. W., History of the Conflict Between Religion and Science, Cambridge University Press, New York 2009 (Reprint). Trad. Cast.: T. ARCIMIS, A., Historia de los conflictos entre ciencia y religión, Ed. Facs Maxtor, Valladolid 2010; WHITE, A. D., A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom: from Creation to the victory of scientific and literary methods, vol. I-II, Transaction Publishers, New Brunswick (New Jersey) 2012; WHITE, A. D., La lucha entre el dogmatismo y la ciencia en el seno de la cristiandad, trad. Rivero Caso R., Siglo XXI, México D.F. 1972.

[16] BROOKE, J. H., Science and Religion. Some Historical Perspectives, cap. VIII: "Evolutionary Theory and Religious Belief", Cambridge University Press, Cambridge-New York 1991.

[17] BARBOUR, I. G., Religion in an Age of Science, Harper, San Francisco 1991.

[18] GOULD, S. J., Rocks of ages. Science and religion in the fullness of life, International Society for Science and Religion, Cambridge 2007; GOULD, S. J., Ciencia versus religión, un falso conflicto, trad.: ROS, J., Crítica, Barcelona 2007.

[19] DAWKINS, R., The Selfish Gene, Folio Society, London 2011; El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta, Salvat, Barcelona 2011; DAWKINS, R. - WONG, Y., El cuento del antepasado. Un viaje a los albores de la evolución, trad. ÚBEDA, V. V., Antoni Bosch Editor, Barcelona 2010; Unweaving the Rainbow: Science, Delusion, and the Appetite for Wonder, Folio Society, London 2009, 302; Destejiendo el arco iris: ciencia, ilusión, y el deseo de asombro, Tusquets Editores, Barcelona 2000; The God Delusion, Mariner Book, Boston - New York 2008; El espejismo de Dios, Espasa-Calpe, Barcelona 82012; Climbing Mount Improbable, Folio Society, London 2008; Escalando el monte improbable, Tusquets Editores, Barcelona 1998; The Extended Phenotype: The Long Reach of the Gene, Oxford University Press, Oxford 2008; River out of Eden: A Darwinian View of Life, Basic Books, New York 2008; El río del Edén, trad. LAPORTA, V., Ed. Debate, Barcelona 2000; The Ancestor's Tale: A Pilgrimage to the Dawn of Evolution, Houghton Mifflin, Boston 2005; El cuento del antepasado. Un viaje a los albores de la evolución, Antoni Bosch Editor, Barcelona 2010; The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe Without Design, Norton, New York 1996. (Trad. cast.: El relojero ciego, RBA, Barcelona 2004; A Devil's Chaplain, en Spectator Weekly, 291, nº. 9106, (February 15, 2003); "Time to Stand Up", en A Devil's Chaplain. Selected Essays by Richard Dawkins, Weidenfeld and Nicolson, London 2003, 156-161; trad. esp.: "Tiempo de ponerse de pie", en El capellán del Diablo, Gedisa, Barcelona 2005, 215-222; A Devil's Chaplain Reflections on Hope, Lies, Science, and Love, Paw Prints, Wilmington (Carolina del Norte) 2010; El capellán del diablo. Reflexiones sobre la esperanza, la mentira, la ciencia y el amor, Gedisa, Barcelona 2008; "God's Utility Function", en Scientific American, vol. 273, nº. 5 (1995), 80-85.

[20] DENNETT, D. C., Breaking the spell. Religion as a natural phenomenon, Paw Prints (Baylor University Waco), Texas 2010; Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life, Penguin Books, London 2008; La peligrosa idea de Darwin: evolución y significados de la vida, trad. PERA BLANCO-MORALES, C., Galaxia Gutenberg-Círculo de lectores, Barcelona 1999.

jora de la calidad educativa, publicada en el Boletín Oficial del Estado el 10 de diciembre de 2013. Además se establece la introducción de una nueva asignatura propuesta: Cultura Científica o Educación para la Ciudadanía y los Derechos Humanos [25], correspondiente al primer curso de Bachillerato, a propuesta de la Consejería de Educación de la Junta de Andalucía.

Por todo, parece que se hace necesario un cambio consensuado del currículo de ERE para Enseñanza Secundaria y Bachillerato, dónde se contemplen estas cuestiones del diálogo ciencia-religión. Desde esta problemática expuesta, todo apunta a que debemos ser más dinámicos aún, en pos de una regeneración curricular y una Formación del Profesorado de ERE, que abogue por estas cuestiones fronterizas de conocimiento científico-tecnológico. Las fórmulas curriculares anteriores, pese al esfuerzo antropológico del nuevo currículo LOMCE, parecen estar ya fatigadas. Es obvio, que la escuela no es un ámbito de formación científica y cultural, pero esta incluye el hecho real de las religiones. Sin embargo, somos conscientes que pesa mucho la falta en casa y en la Parroquia de una catequesis profunda y de calidad, que abarque también referencias al hecho de la ciencia y de la cultura en que hoy debe vivirse las religiosidad.

Apreciaciones sobre el currículo LOMCE y conclusiones

Durante la historia reciente de nuestra democracia, la Conferencia Episcopal Española publicó un documento en el que se afirmaba con rotundidad, la entrada en un nuevo tiempo; y por ende, no se podía mantener el modo de entender la clase de religión de la anterior etapa, la Dictadura franquista y su Concordato del año 1953[26]

.

Por tanto, si se ha pasado a un nuevo modelo, parece conveniente configurar otro paradigma que dé respuesta en las aulas a las preguntas científicas y culturales del siglo XXI. Todo apunta a que una continuidad real de la clase de ERE, ha de pasar por un consenso general de los poderes públicos. Estos no están siempre por la labor de favorecer una formación religiosa en la escuela que responda a criterios científicos y culturales de este siglo. Para comentar estos extremos muestro algunas notas de un artículo publicado por el diario ABC:

[…] "A los finlandeses les parece una dimensión humana más que no se puede negar", asegura el psicólogo y pedagogo Javier Melgarejo, experto en el sistema educativo finlandés. "No existe esa lucha que hay en España", añade antes de explicar cómo los finlandeses creen que sin cultura religiosa no se puede entender su sociedad, el porqué de su historia, de su música o de su arte". […] "El contenido de la asignatura consiste en un conocimiento de la religión de su comunidad (luterana u ortodoxa) y unos rudimentos sobre el resto de las religiones". […] "Se explica la dimensión y el papel de la religión en su cultura y en su país, que es mucho menos confesional que España". […] "A partir de lo que aquí sería 1º de la ESO, continúa Melgarejo, se enseñan

[21] HITCHENS, Ch., Dios no existe: Lecturas esenciales para el no creyente, Debolsillo, Barcelona 2010. Dios no es bueno : alegato contra la religión, Debolsillo, Barcelona 12009.
[22] HARRIS, S.,Waking up: a guide to spirituality without religion, Simon & Schuster, New York 2015; Il paesaggio morale: come la scienza determina i valori umani, Einaudi, Torino 2012; (et al.), "The neural correlates of religious and nonreligious belief", en Plos One, vol. 4, nº. 10 (2009); The end of faith: religion, terror, and the future of reason, Free Press, London 2009; Letter to a Christian nation, Vintage Books, New York 12008.
[23] HAWKING, S. W. – MLODINOW, L., El gran diseño, Booket, Barcelona 2013; A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes, Bantam, London 2011. Trad. español: HAWKING, S. W. - SAGAN, C., Historia del tiempo. Del big bang a los agujeros negros, Alianza Editorial, Madrid 2011; The grand design, Bantam Books, New York 2010; La teoría del todo. El origen y el destino del Universo, Debate, Barcelona 2007; diario El País, http://elpais.com/diario/2004/07/22/ ultima/1090447201_850215.html (22 de julio de 2004), [consulta realizada: 19-VII-15]; "Gödel and the End of Physics", 20-VI-2002, en: http://www.damtp.cam.ac.uk/events/strings02/dirac/hawking/, [consulta realizada: 15-VI-15]; Black holes and baby universes and other essays, Ulverscroft, New York 1995; trad. esp.: Agujeros negros y pequeños universos (y otros ensayos), Plaza & Janés Editores, Barcelona 1994.
[24]http://www.mecd.gob.es/educacionecd/mc/lomce/inicio.html;jsessionid=A1B19F0ACD379080143CC735DA624211, [consulta realizada: 07.07.15].
[25] http://www.juntadeandalucia.es/educacion/portal/com/bin/Contenidos/IEFP/ProgramasInternacionales/ProgramasEducativos/20150520_orgyfun_ense_bilingue/1435143141855_modificacixn_instrucciones_20_mayo.pdf, [consulta realizada: 07.07.15].
[26] Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis, Orientaciones Pastorales Sobre La Enseñanza Religiosa Escolar. Su Legitimidad, Carácter Propio y Contenido, Madrid 11 junio de 1979, en http://www.auladereli.es/wp-content/uploads/2008/01/orientaciones-sobre-la-ere-1979.pdf, [consulta realizada: 08-VIII-2015].

otras religiones para que puedan entender el mundo en el que viven porque quieren que sus niños sean el día de mañana ciudadanos globales".

[…] "El profesor no es un religioso que viene al colegio de fuera, sino uno más del claustro, quizá su propio tutor, según el experto en el sistema finlandés, que resalta el hecho de que en las universidades públicas del país se enseña Teología."[27]

Desde una perspectiva objetiva y refiriéndonos a la enseñanza pública, hemos de avalar el nuevo currículo de la ERE, valorando su esfuerzo pedagógico y teológico, pese a las críticas de que ha sido objeto. La LOMCE hace lo mismo que hicieron la LOGSE y la LOE: relegar la religión al cumplimiento de los acuerdos Iglesia-Estado sin un planteamiento educativo. Con lo cual, no se acaba con el problema, pues vuelve a situarse el foco no por su contribución educativa, sino porque no existe otra salida que los Acuerdos Iglesia Estado [28]. Por tanto, se desprende la habilidad y agilidad para adaptar el currículo a las exigencias legales, pero, en el fondo, todo apunta según los programas políticos de la mayoría de partidos, hacia una progresiva desaparición de la clase de ERE de las aulas.

Centrándonos en los aspectos pedagógicos, debe reconocerse que se ha realizado un esfuerzo en la maduración del alumnado en todo el proceso (Primaria y Secundaria). Por otro lado, se ha profundizado en una didáctica más ágil. Por tanto, queda subrayada la idea de un currículo más "redondo", sin saltos didácticos-pedagógicos, aunque sin perder de vista el objetivo de ir más allá y alcanzar un currículo que abarque todas estas cuestiones científicas-tecnológicas y otras que se detectan también en el aula Todo ello incidiría en una clase de ERE inclusiva, más armónica con las necesidades del siglo XXI, a la que sin duda debemos debemos aspirar.

Hemos de subrayar, que las críticas realizadas en los medios, han girado en torno a que "vamos a enseñar a rezar"; pero nada más lejos de esto, pues este currículo está enfocado hacia "¿qué rezamos los cristianos?" Por tanto, se abre a la dimensión espiritual, tan de moda en la actualidad [29]. De esta forma y junto a todo el bagaje que comporta la clase de ERE, estaremos realizando el esfuerzo hacia la formación integral de la persona, pese a las limitaciones de dicho currículo al no abarcar, hasta la actualidad, el área científica y la cultura moderna.

Desde las opiniones crítica publicadas no se habla casi nada del fenómeno de la clase de ERE en otros países de nuestro entorno, pues según datos actualizados por el Ministerio de Educación, la asignatura de Religión también es obligatoria actualmente en otros países europeos como Austria, Chipre, Dinamarca, Irlanda, Malta, Noruega, Rumanía, Suecia, Suiza y opcional en Andorra, Croacia, Eslovaquia, Holanda, Hungría, Letonia, Lituania, Luxemburgo, Polonia o Ucrania [30]. En la República Checa o en Bulgaria no existe la asignatura. Otros países que antes ignoraban la ERE han incorporado al currículo asignaturas con referencias religiosas [31].

Una vez más volvemos al "caso Finlandia", el país europeo más envidiado por su nivel edu-

[27] Cf. Diario ABC, 19-VI-2013, Así se enseña Religión en otros países de Europa, en http://www.abc.es/sociedad/20130619/abci-asignatura-religion-otros-paises-201306101150_2.html, [consulta realizada: 08-VIII-15].

[28] Conventiones Inter Apostolicam Sedem Et Nationem Hispanam, en http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19790103_santa-sede-spagna_sp.html. Instrumento de Ratificación del Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre Enseñanza y Asuntos Culturales, firmado en la Ciudad del Vaticano el 3 de enero de 1979. Publicado en: BOE núm. 300, de 15 de diciembre de 1979, páginas 28784 a 28785 (2 págs.), en https://www.boe.es/boe/dias/1979/12/15/pdfs/A28784-28785.pdf, [consulta realizada: 08-VIII-15].

[29] MUÑOZ BÁRCENA, E. G., Yoga en el aula, en Cuadernos de pedagogía, nº. 419 (2012), 40-43; DÍAZ MONTEJO, D., Propuesta práctica para trabajar la competencia espiritual en el aula, en Revista Padres y Maestros / Journal of Parents and Teachers, (Ejemplar dedicado a: Competencia espiritual) nº. 348 (2012), 34-37; FERNÁNDEZ AGUILAR, Á., Repensar la clase de religión en clave ecuménica e interreligiosa, en Religión y escuela: la revista del profesorado de religión, nº. 239 (2010), 26-31; YUS RAMOS, R., ¿Se debe educar la espiritualidad en la escuela laica?, en Aula de innovación educativa, nº. 125, (2003),73-77.

[30] http://enraizados.org/2013/06/19/asi-se-ensena-religion-en-otros-paises-de-europa/#sthash.Gmn6vidc.dpuf,[consulta realizada: 10-VII-15].

[31] Es el caso de muchos de los antiguos integrantes de la URSS. En Rusia es obligatorio cursar a los 10 y 11 años la de "Fundamentos de las religiones y la ética laica", escogiendo entre seis módulos la religión que se desee. En Francia se aprobó reintroducir el estudio del "hecho religioso" con carácter obligatorio que debía comenzar a impartirse en 2012, pero la llegada de François Hollande dejó la asignatura en suspenso, por lo que la enseñanza de la religión sigue sin ofrecerse en la educación pública.

cativo según los comentarios publicados, dónde se estudia ERE como una asignatura obligatoria en los cursos que se corresponden con la Primaria y la Secundaria española. También la ERE cuenta para la media académica al igual que las demás asignaturas. En los cursos superiores se imparte además una asignatura de Ética. Gracias a este sistema, Finlandia aparecía en un lugar destacado en el estudio que realizó la International Association for the Evaluation of Educational Achievement[32] [http://www.iea.nl/fileadmin/user_upload/Publications/Electronic_versions/ICCS_2009_Initial_Findings_Spanish.pdf] (IEA)[33] valorando en este caso el componente ético y las actitudes cívicas de los alumnos europeos.

Para concluir y de forma muy resumida, analizaremos algunos países de nuestro entorno, así como el enfoque que en ellos se ofrece sobre la ERE. En primer lugar nos acercamos a Alemania, donde la ERE es una asignatura ordinaria en el sistema educativo, con efectos académicos tanto en escuelas privadas como en públicas. En el caso de Reino Unido, la asignatura de educación religiosa (Religious Education) es obligatoria desde los cinco años hasta los dieciocho en todos los centros. La ERE forma parte del currículum según lo establece el ministerio de Educación para todo el país y con cargo al Estado.

La enseñanza de la religión católica en Italia está establecida mediante el Concordato firmado entre el Estado y la Iglesia católica. Prevé que en todas las escuelas públicas italianas se reserven lecciones semanales para la enseñanza de la religión católica. En Grecia, la asignatura de religión es obligatoria durante la escuela Primaria y Secundaria. Los temas de educación religiosa dependen del ministerio griego de Educación y Culto, en estrecha colaboración con la Iglesia Ortodoxa Griega.

En la enseñanza pública de Portugal, la asignatura Educación moral y religiosa católicas (EMRC) es una materia facultativa. Los alumnos pueden optar por ella de forma libre, pero no existe otra alternativa, es decir, quien estudia religión tiene una mayor carga lectiva. Actualmente está en vigor el Concordato de 2004. En Bélgica, los alumnos están obligados a elegir entre la asignatura de moral no confesional o el estudio de una de las cinco religiones reconocidas por el Estado (católica, protestante, ortodoxa, judía e islámica). Se estudia en Primaria y Secundaria, dos horas semanales y las calificaciones cuentan para la nota media.

Estos son -por no extendernos-, algunos casos de enseñanza de la ERE, independientemente de que exista Concordato o no; con lo cual, podemos deducir que en el debate español existe una “visión sesgada e interesada”, que mira hacia otro lado en estas cuestiones y carece de una visión global de la temática aquí tratada. Es cierto que todo es mejorable. De ahí esta apuesta por un currículo de ERE que incluya el pensamiento científico, amén de otras cuestiones.

[32] http://www.iea.nl/fileadmin/user_upload/Publications/Electronic_versions/ICCS_2009_Initial_Findings_Spanish.pdf

[33] Cf. www.iea.nl/fileadmin/user.../ICCS_2009_Initial_Findings_Spanish.pd , [consulta realizada: 10-VII-15].

BIBLIOGRAFÍA DE REFERENCIA

BERMEJO, D. (ed.), Pensar después de Darwin. Ciencia, filosofía y teología en diálogo, Sal Terrae - U. P. Comillas, Santander-Madrid 2014.
CORDOVILLA, Á., En defensa de la teología. Una ciencia entre la razón y el exceso, Ediciones Sígueme, Salamanca 2014.
GIBERSON, K. W. – ARTIGAS, M., Oráculos de la ciencia. Científicos famosos contra Dios y la religion, Encuentro, Madrid 2012.
KÜNG, H., El principio de todas las cosas. Ciencia y religión, Editorial Trotta, Madrid 22007.
MARMELADA, C. A., Fronteras del conocimiento. Ciencia, Filosofía, Religión, Sekotia, Madrid 12014.
NOGUÉS, R. M., Dioses, Creencias y Neuronas. Una aproximación científica a la religión, Fragmenta Editorial, Barcelona 2011.
SOLER GIL, F. J. – ALFONSECA, M. (eds.), 60 preguntas sobre ciencia y fe, respondida por 26 profesores de Universidad, Stella Maris, Barcelona 12014.
UDÍAS VALLINA, A., Ciencia y Religión. Dos visiones del mundo, Sal Terrae, Santander 2010.
VALIENTE BARROSO, C. (coord.), 13 académicos ante el diálogo ciencia-fe. Religión y ciencia interdisciplinar, Editorial Síntesis, Madrid 2015.
VIÑAO FRAGO, A., Religión en las aulas. Una materia controvertida, Ediciones Morata, Madrid 2014.

¿HA FRACASADO EL CRISTIANISMO?



PROTESTANTE DIGITAL

Antonio Cruz Suárez*

Es triste tener que reconocer que en ciertos ámbitos evangélicos se detecta un grave déficit solidario hacia los numerosos problemas de injusticia social que existen en nuestro mundo global.

Cuando echamos un vistazo a nuestro alrededor vemos con pesar que sigue habiendo pobres. ¿De qué nos han servido dos mil años de conocimiento de la bienaventuranza de Jesús? Aunque a veces no se quiera reconocer, el mundo occidental hunde sus raíces en los principios y valores cristianos. ¿Cómo es entonces que esta civilización sigue rindiéndole culto al dinero en vez de preferir el servicio a las personas? La pobreza, en lugar de disminuir en el mundo, aumenta de año en año. Cada día que pasa los ricos son todavía más ricos y los pobres, más pobres. ¿Hemos fracasado los cristianos? ¿Estamos haciendo lo que podemos para evitar que haya pobres o preferimos mirar hacia el cielo y predicar que allí no habrá pobreza?

Escultura 'Solidaridad' (Gijón), de Pepe Noja. Foto: Pedro Menéndez (Flickr,CC)

Es triste tener que reconocer que en ciertos ámbitos evangélicos se detecta un grave déficit solidario hacia los numerosos problemas de injusticia social que existen en nuestro mundo global. El auge del sentimiento o la emocionalidad así como del individualismo y el deseo de salvación personal hace que, en demasiadas ocasiones, se olviden los problemas del prójimo y se pase de puntillas junto al herido que yace al borde del camino, como en la parábola del buen samaritano. Tales creyentes no asumen los problemas de este mundo como propios porque, en el fondo, consideran equivocadamente que todo lo que hay en la tierra es malo y está condenado a la destrucción. Pero la pobreza, la miseria en que viven millones de criaturas, las desigualdades que afectan a la mayoría de los habitantes de este planeta y tantas otras situaciones discriminatorias no se pueden solucionar sólo mediante la oración o la meditación. Hace falta también un empeño activo y una voluntad decidida para superar tanta injusticia y deshumanización.

La solidaridad de los cristianos que han sido bendecidos económicamente es hoy más necesaria que nunca. El cristianismo está llamado a servir al hombre y no a servirse de él. Cuando esto no se quiere reconocer se fomenta una religión vacía e idolátrica que huye de los problemas reales para refugiarse en un espiritualismo insolidario y ajeno al Evangelio de Jesucristo. La actual proliferación de tele-evangelistas pedigüeños que apelan a los sentimientos de los televidentes cristianos para sacarles el dinero y engrosar así sus imperios personales, es algo que clama al cielo. Se predica un evangelio de la

*Dr. en Biología, Dr. en Teología, Profesor y Escritor. Entre sus principales obras: *"La ciencia, ¿encuentra a Dios?"; "Sociología: una desmitificación"; "Bioética cristiana: una propuesta para el tercer milenio"; "Parábolas de Jesús en el mundo postmoderno"; "El cristiano en la aldea global"; "Darwin no mató a Dios", "Postmodernidad", "Nuevo Ateísmo".*

codicia que pisotea el mensaje de Jesucristo ya que es lo más opuesto a aquello que el Señor quiso enseñar a sus discípulos. La avaricia egoísta y pseudorreligiosa de tales lobos vestidos con piel de ovejas no se fundamenta en la Palabra de Dios sino en el sueño de opulencia y prosperidad individualista. A los pobres se les considera como indigentes espirituales incapaces de prosperar porque siguen siendo esclavos del pecado. Se llega a creer así que los menesterosos se merecen su pobreza y, por tanto, no habría que tener la más mínima consideración hacia ellos. ¿Puede haber mayor cinismo y crueldad en nombre de la religión?

Los pobres en espíritu a quienes se dirige Jesús tienen conciencia de su dependencia absoluta de Dios. Quizás sea este tipo de pobreza el que resulte más difícil de entender por parte del ser humano contemporáneo. ¡Es tan fácil dejarse llevar por la confianza en las propias fuerzas! Se nos ha educado desde niños para eso. Es el famoso sueño de triunfar en la vida gracias a los méritos propios. Todos deseamos una buena casa, un auto seguro, cierta protección médica o un adecuado plan de pensiones para la vejez que nos permita jubilarnos con cierta tranquilidad. Se nos enseña a competir en la escuela, en la universidad y en el mundo laboral con el fin de lograr ese anhelado triunfo que nos facilitará tenerlo todo controlado y no depender de nadie. Vivimos en un mundo que fomenta la competencia entre las personas, cuyo lema es el famoso: "tanto tienes, tanto vales". El afán por comprar, poseer y saber con lo que se cuenta para sobrevivir se ha hecho constitutivo en los individuos y ha entrado a formar parte de la identidad personal. Generalmente se confía en las propias posibilidades para desenvolverse en este mercado globalizado en que se ha convertido nuestro mundo. ¿Cómo podemos los cristianos experimentar la dependencia absoluta de Dios en un ambiente como éste de hoy que fomenta precisamente todo lo contrario, el individualismo y la independencia más radical?

La realidad es que todas nuestras seguridades pueden venirse abajo de la noche a la mañana. Un simple accidente de tráfico. El desarrollo de un tumor que parecía benigno. Una catástrofe natural. La aparición de un conflicto armado en el país, etc. Me viene a la mente la parábola del rico necio. Esta misma noche la muerte puede sorprendernos. Sin embargo, nunca esperamos el infortunio. Creemos que el presente se va a extender indefinidamente hacia el mañana y todo va a seguir siempre igual, con la misma seguridad y tranquilidad que disfrutamos hoy. Pero lo cierto es que somos tan frágiles como la hierba del campo que por la mañana florece y a la tarde se marchita. Está bien que busquemos el bienestar mediante métodos legítimos y que podamos así ser generosos con los demás, con las necesidades de la iglesia, etc., pero siendo siempre muy conscientes de que lo poco o mucho que tengamos, lo tenemos porque Dios en su infinita misericordia ha permitido que lo disfrutemos. En realidad, todo lo nuestro es suyo. Hemos de saber que por muchas seguridades materiales que hayamos creado a nuestro alrededor, dependemos enteramente de él. Nuestra vida terrena, como la de las arañas, pende siempre de un hilo que en cualquier momento se puede romper.

No se trata de hacer voto de pobreza, como a lo largo de la historia entendieron algunos, ni de regalar todas nuestras propiedades para convertirnos en mendigos y subsistir así de la caridad de los demás, sino de aprender a depender por completo del Creador, a pesar de lo que tengamos. Doblegar nuestro orgullo personal, encorvar nuestra espalda en actitud de humillación ante el Señor, compartir con los necesitados que conocemos, reconocer en lo más íntimo de nuestra alma que delante de él nada somos y contra su voluntad nada podemos hacer. Esto quizás nos enseñe a no apegarnos tanto a nuestras seguridades materiales, a no confiar tanto en nosotros mismos y a tenerle a él como único rey y Señor.

DE LA POSTMODERNIDAD A CRISTO

Alfonso Ropero*



Lo que trajo la postmodernidad

Antes de nada, aclaremos brevemente qué es, o qué entendemos por la postmodernidad. Hasta dónde representa un obstáculo al cristianismo o una oportunidad inigualable en esta sociedad postcristiana y secularista.

La postmodernidad guarda relación con una época anterior llamada modernidad que, dicho en términos generales, ha estado eminentemente marcada por la racionalidad, la tecnología y el progreso. El término *postmodernidad* lo acuñó en 1979 el filósofo francés **Jean-François Lyotard** para referirse a lo que pudiera seguir al pensamiento de la modernidad. Pero fue el filósofo español **José Ortega y Gasset**[1] el precursor en nuestra lengua de ese estado emocional e intelectual que llamamos *postmodernismo*. Frente al dominio absoluto de la razón en todos los campos del saber, él constató que los modernos, desde Descartes en adelante, habían asistido gozosos al alborear de la razón; nosotros, ahora, estamos asistiendo a su ocaso, volviendo a esta más humilde, bajándola de su pedestal de diosa para ponerla al servicio de la vida. *La razón*, decía él con su genialidad y buen estilo literario, *es una breve isla flotando en el inmenso mar de la vitalidad primaria, que es nuestra vida*.

En este punto, la postmodernidad representa un respiro para el cristianismo y se constituye en un aliado muy útil en cuestiones de apologética y pensamiento. El filósofo italiano **Vattimo** llega a decir: "El 'fin de la modernidad' o en todo caso, su crisis ha traído consigo también la disolución de las principales teorías filosóficas que pensaban haber liquidado la religión: el cientificismo positivista, el historicismo hegeliano y, después, marxista. Hoy ya no hay razones filosóficas fuertes y plausibles para ser ateo o en todo caso, para rechazar la religión". Imaginemos lo que durante siglos fue "el cristianismo dentro de los límites de la razón", por expresarlo con el título de un libro muy famoso de la época. Una auténtica camisa de fuerza. El cristianismo que pedía respeto a su fe era ignorado como irracionalista que anteponía el dogma a la razón, y arrinconado en el asilo de los nostálgicos del pasado, aguardando su extinción por muerte natural, en un mundo donde la razón, la ciencia y la técnica no dejarían espacio vital para la vía muerta de la religión[2]. El *secularismo* es la expresión social y política de esa creencia[3]. Para la psicología moderna la religión era una enfermedad del alma, una neurosis individual y colectiva que había que exorcizar. En *El porvenir de una ilusión* (*Die Zukunft einer Illusion*, 1927), el padre del psicoanálisis, **Sigmund Freud**, considera la religión como un

1.Puede consultarse Jorge Majfud, Ortega y Gasset: *Crisis y restauración de la Modernidad*. Universidad de Georgia. http://institucional.us.es/araucaria/nro16/ideas16_4.htm. Jacinto Sánchez Miñambres, "*Ortega y el nacimiento de la posmodernidad*", *El Basilisco* (Oviedo), nº 21, 1996, páginas 62-63, http://www.filosofia.org/rev/bas/bas22124.htm

2.Gianni Vattimo, *Creer que se cree*, p. 22. Paidós, Madrid 1999.

3. (nota en página siguiente)

* Director Editorial de CLIE. Doctor en Filosofía (2005) en la Saint Alcuin House, College, Seminary, University, Oxford Term (Inglaterra); Máster en Teología por el CEIBI (Centro de Investigaciones Bíblicas) de Santa Cruz de Tenerife (España); y graduado por la Welwyn School of Evangelis (Herts, Inglaterra). Es profesor de Historia de la Filosofía en el mencionado Centro de Investigaciones Bíblicas (CEIBI); Durante casi veinte años ejerció el pastorado hasta su dedicación completa a la investigación teológica y a la escritura.

falso sistema de creencias a superar. Según el esquema de la historia universal de **Auguste Comte**, la sociedad ha pasado por tres estados: el *estado teológico*, dominado por la magia y la religión; el *estado metafísico*, dominado más o menos por el pensamiento racionalista, y por último el *estado científico*, o positivo, dominado por la ciencia y la técnica, que está llamado a ser definitivo.

Frente a la fe y obediencia a la voluntad de Dios expresada en la Biblia, los modernos opusieron la educación según principios racionales y académicos para alcanzar reformar a la persona moralmente, se creía que la ignorancia, no el pecado, era el mal original, y para cumplir su papel en la vida y en la sociedad. La Redención por la Cultura. De ahí el movimiento educativo superior, con todo el ritual de exámenes, aprobación, graduación. Todo aquel que no pase por ese proceso iniciático será convertido en un paria de la sociedad, relegado a los puestos más bajos en la escala social, condenado a realizar los trabajos peor pagados.

A la creencia en la Providencia divina, según la cual un Dios bondadoso vela por el bien de la gente, se opuso la fe en el Progreso, propiciado por el conocimiento científico aplicado a la técnica. Es la época de las grandes construcciones, de los motores a vapor, del ferrocarril, del telégrafo… El mundo vivía en edad de ensueño, en la cual parecía que todo era posible con ciencia y técnica. Aquí las iglesias no tenían ni una palabra que decir. Inventar no era cosa de religión, sino de ciencia y técnica (de hecho, la modernidad se encargó por todos los medios de presentar a las iglesias como enemigas del progreso y la ciencia, idea que abunda en la literatura popular). Julio Verne, un icono de la época, sueña con llegar a la luna, viajar por el fondo del mar, llegar al centro de la tierra, recorrer el mundo en 80 días, pero no tiene lugar para religión ni para Dios, y por ende, me atrevería a decir, tampoco para el hombre, pues la psicología de sus personajes resulta plana, predecible, sin apenas vida interior, casi un autómata en un mundo progresivamente tecnificado.

Los modernos creyeron que el cumplimiento de los ideales sintetizados en el lema de los revolucionarios franceses: Libertad, igualdad y fraternidad estaba a la vuelta de la esquina.

El paso del siglo XIX al XX se celebró como la entrada en una edad de oro. Y casi todos sabemos lo que pasó. Las naciones más cultas del planeta, se enfrentan en una tremenda guerra mundial como nunca antes se había visto. La técnica contribuyó a volver más mortífera la contienda bélica. La aviación era capaz de sobrevolar los batallones en formación y descargar su furia sobre la población civil indefensa. La Gran Guerra de 1914 puede señalarse como el final de la modernidad, la primera y dolorosa toma de conciencia de que las cosas no estaban yendo como se pensaba, que algo muy querido se había roto en el sueño moderno: no erraban. La educación no contribuyó a erradicar los males morales de la sociedad, los cuales tienen su origen en el propio hombre, en su egoísmo y terrible codicia, y no simplemente en su ignorancia.

"Frente a la fe y obediencia a la voluntad de Dios expresada en la Biblia, los modernos opusieron la educación según principios racionales y académicos para alcanzar reformar a la persona moralmente, se creía que la ignorancia, no el pecado, era el mal original, y para cumplir su papel en la vida y en la sociedad"

El siglo XX ha sido uno de los violentos de la historia. Dos guerra mundiales, guerras de liberación colonial en África, guerrillas y dictaduras militares en Latinoamérica, Camboya, Vietnam, India-Pakistán, toma del poder de Mao en China, ocupación del Tibet, guerra de los Balcanes, Bosnia, Afganistán, Irak, y así podemos seguir.

Para **Karl Marx** y sus seguidores la historia camina hacia un paraíso terreno, un paraíso socialista, sin explotados ni

3.*"Los secularistas preconizaban una relación entre religión y modernidad de exclusión mutua; un encierro de la religión en la esfera privada. Sin embargo, lo que constatamos por doquier es una afirmación de la religión sobre la escena política, una potencialización de las formas tradicionales de religiosidad que parecían condenadas a la extinción por el avance de la racionalidad científica"* (Astrid Maribel Pinto Durán, Limina *R.* Estudios sociales y humanísticos, año 5, vol. V, núm. 1, junio de 2007, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas).

explotadores. Para los marxistas el hombre ha de llegar a ese paraíso a través de la dictadura explícita del proletariado, que luego se quedó en dictadura del partido y opresión de los disidentes.

No tiene nada de extraño, pues, que los postmodernistas protestaran contra este estado de cosas y anunciaran el fin de los *metarrelatos*, o grandes relatos dominantes, que habían conducido al hombre casi a su extinción. Millones de vidas humanas sacrificadas a los insaciables ídolos de la modernidad: Sociedad sin Clases, Revolución, Patria, Raza, Nación. Stalin, Hitler, Mussolini, Mao, Pol Pot…

“¿Es una comunión que sólo se da en el plano de la ética y una conciencia vaga de la presencia de Dios en el corazón de los creyentes, o una experiencia espiritual que lleva el alma a nuevos grados de intimidad con Dios y de participación en la naturaleza divina (2 Pd 1:4)?”

Y el ídolo que aún sigue vigente, tan voraz como los anteriores. El dios Mercado, del que podríamos hablar mucho, pero que no es ahora su momento. Para sus sumos sacerdotes y sus misioneros, el Mercado, el libre Mercado, es la solución de todos los males y miserias de nuestra sociedad. Su credo básico es bien sencillo: Productividad, Competitividad y Crecimiento. Una trinidad de hierro que ha demostrado su capacidad de crecimiento pero no de distribución y, además, a costa de agotar los recursos del planeta en beneficio de unos pocos, poniendo en peligro el futuro de la mayoría, hombres, animales y medio ambiente. Jesucristo les diría a estos señores: el hombre no está hecho para el mercado, sino el mercado para el hombre.

Muchos han descubierto en sus propias carnes que el anuncio de los evangelistas de la *Prosperidad*, sean seculares o religiosos, es una trampa, un engaño, pues la prosperidad de la que hablan, no es de la de los demás, sino de la suya propia. Por eso no tiene nada de extraño que un número de personas digan que no hay verdades dignas de confianza, sino verdades parciales y relativas, según la conveniencia y los intereses de cada cual. Los dogmas religiosos de la antigüedad llevaron a las naciones a enfrentarse unas a otras en razón de su credo: católicos contra protestantes; musulmanes contra cristianos. Lo dogmas de la modernidad han sembrado todo un siglo de cadáveres, desplazados y refugiados en nombre del partido, la nación o la utopía.

Consumismo y mercado

El reto que tenemos delante de nosotros, en cuanto cristianos, es enorme y de una gravísima responsabilidad. Nosotros creemos que tenemos un mensaje *digno de crédito* (2 Tim 2:11 *NVI*), una *Palabra fiel y digna de ser recibida por todos* (1 Tim 1:15).

Para eso es necesario que los cristianos tengan claro cual es su naturaleza y cuál el propósito para el que han sido llamados.

El problema al que nos enfrentamos es que la mentalidad del mercado ha penetrado en todas las instancias de la vida moderna. El Mercado necesita de *consumidores* para vivir y crecer, por eso ha creado una mentalidad *consumista* que alcanza incluso a la religión. Desde hace tiempo los sociólogos hablan de una “religión a la carta”, en la que el consumidor es quien tiene la última palabra según sus apetencias personales. Una espiritualidad a la carta, una iglesia a la carta. No se busca la verdad, lo auténtico, por no hablar ya de lo que se ajusta al plan divino según lo revelado en la Palabra de Dios. El *consumismo* y el *espectáculo* se dan la mano en este punto. Para la cultura del espectáculo lo único que cuenta es que el espectador se sienta bien, lo pase bien, que por unos momentos olvide la cruda realidad de la vida cotidiana, angustiada, vacía y amenazada. El sociólogo canadiense **David Lyons**, en su libro *Jesús en Disneylandia*. *La Religión en la Posmodernidad* (Cátedra, Madrid 2002), toma Disneylandia como el paradigma de la cultura de hoy, y dice que Disneylandia se ha convertido en modelo de las iglesias, sobre todo de las megaiglesias donde la familia entera puede ir para pasarlo bien. Esto también

ocurre en las iglesias pequeñas. **Lyons** analiza cómo la proliferación de nuevas tecnologías y nuevos medios de comunicación, dos elementos muy presentes en nuestra sociedad, están influyendo sobre la fe y la práctica religiosa, dando lugar al crecimiento de un tipo de religión consumista y de espectáculo. Se va en busca de una iglesia como el que va en busca de una hamburguesa, comida rápida, sabrosa y atractiva, sin pararse a pensar lo buena o perjudicial que resulte para la salud.

A mediados de los años setenta, el filósofo y psicoanalista **Erich Fromm** publicó un libro profético, que fue todo una revelación para muchos modernos: *¿Tener o ser*? [4] Pronto se tradujo a muchas ediciones y conoció edición tras edición. Filósofos, sociólogos, teólogos, políticos, psicólogos, gente común, tenían ganas de orientarse sobre este tema, como si estuvieran cansados del mensaje mercantilista y materialista de que la vida consiste en tener, en acumular, que el valor de una persona se mide por lo tiene más que por lo que es. "Para Fromm, la clave de la vida está en el ser", dijo el teólogo español **José María González Ruiz** el día de la presentación del libro en España. "Cristo fue, en este sentido, el héroe del ser. Pero no es este el modelo que predomina en las sociedades occidentales, sino el héroe pagano del tener".

Aclaremos antes de seguir, que, para un cristiano, la realidad material es buena y está al servicio del hombre. El bienestar es deseable, no la miseria y la pobreza. Jesús ni huye al desierto ni parece ni tampoco practica el ascetismo riguroso de otros grupos judíos, hasta el punto de que le reprochan ser "comilón y borracho, amigo de pecadores y publicanos" (Mt 11:19). "Precisamente porque no absolutiza nada, el cristiano tampoco demoniza el consumo, y debe saber discernirlo en cada caso con libertad y conciencia solidaria"[5].

4. E. Fromm, *¿Tener o ser?* FCE, México 1978, 1ª ed. en inglés 1976.

5.Rafael Aguirre y José Mª Mardones, *El hombre y la sociedad de consumo ante el "juicio" del evangelio*, p. 265. Sal Terrae, Santander 1988. Cf. John France Kavanaugh, *El seguimiento de Cristo en una sociedad de consumo*. Ed. Biblia y Fe, Madrid 1990.

El deseo de vivir mejor no es malo en sí mismo, es un impulso natural que lleva al hombre y a la humanidad a superarse, lo malo es confundir el *ser* con el *tener*.

La piedra sobre la que la Iglesia se mantiene o cae

Para dar un testimonio elocuente en el mundo que nos rodea no necesitamos más ideas, o reformas en la manera de hacer las cosas, sino una verdadera revolución que vaya al fondo de las cosas. Revolución que tiene que comenzar no con teorías o doctrinas, sino con una transformación radical de la persona, desde la raíz de su ser. No podemos producir un verdadero cambio adoptando unos hábitos en lugar de otros. La transformación que necesitamos tiene que ver con la naturaleza del ser cristiano. Y para eso hay que empezar con Cristo. Parece sencillo, pero no lo es.

"Desde hace tiempo los sociólogos hablan de una "religión a la carta", en la que el consumidor es quien tiene la última palabra según sus apetencias personales. Una espiritualidad a la carta, una iglesia a la carta

Durante 500 años nuestras iglesias han estado ocupadas con las cosas de Cristo, pero no con Cristo mismo. Les ha preocupado más la salvación que el Señor de la salvación. Hoy podemos decir, que a muchos les interesa más la bendición y la prosperidad que el Señor de la bendición y la prosperidad.

Martín Lutero creía que la doctrina de la justificación por la fe sola es el artículo por el que la iglesia cae o permanece (*Articulus Stantis vel Cadentis Ecclesiae*). Esto está bien y es esencial, pero en el espíritu de la polémica y controversia con la Iglesia de Roma y cualquier asomo de salvación por obras, se enfatizó unilateralmente el concepto legal y forense de la justificación, entendido como declaración legal, no como cambio producido efectivamente en el creyente, para evitar así todo tipo de recaída en la idea de méritos por justicia propia. Los reformadores llaman a este tipo de justicia, "justicia extranjera", dando a entender que viene de fuera

de nosotros (*extra nos*), también justicia "imputada", acreditada[6]. La consecuencia lógica de este énfasis fue el descuido de la experiencia de Dios desde el interior (*intra nos*). Esta carencia dio lugar a discusiones y movimientos que dieron lugar a complementar esta descompensación con doctrinas como "la entera santificación" de John Wesley, o "la vida triunfante en Cristo", o "la plenitud del Espíritu", o "la total rendición", etc.

Cuando **Johann Arndt** (1555-1621), llamado por **Albert Schweitzer** "el profeta del protestantismo interior", publicó su libro *Cristianismo auténtico*[7] (1605-1610), con la intención de "mostrar que nos llamamos cristianos, no solo porque debamos creer en Cristo, sino también porque el nombre implica que vivimos en Cristo, y Cristo en nosotros", fue atacado por todos sus compañeros de ministerio. Ya nos podemos dar una idea de hasta qué punto se había perdido el norte de la vida cristiana en esa época tan temprana del protestantismo.

"El anuncio del Reino de Dios no es sólo una esperanza futura que viene, sino una realidad ya presente en el mundo, en cada ser corazón que abre la puerta a Cristo para que este vaya regenerándolo y transformándolo a su imagen y semejanza. "Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón" (Mt. 11:29).

Pero **Johann Arndt** tenía razón. El teólogo reformado **John Murray** dice que "nada es más central y básico que la unión y comunión con Cristo [...] Es la verdad central de toda la doctrina de la salvación"[8]. **John Owen**, el más reputado de todos los teólogos puritanos, decía que "la unión con Cristo es la causa de todas las otras gracias de las que somos hechos partícipes, las cuales se nos comunican en virtud de nuestra unión con Cristo. De aquí procede nuestra adopción, nuestra justificación, nuestra santificación, nuestra fecundidad, nuestra perseverancia, nuestra resurrección y nuestra gloria"[9].

Es un hecho afortunado para el cristianismo evangélico que en estos últimos años teólogos de una y otra escuela[10] se están preocupando de este punto central de la fe y esencial para una vida cristiana vital, que crece hacia lo alto y lo bajo, lo sublime y lo común, lo ancho y lo extenso, pues no es nada menos que una reflexión en la doctrina y experiencia de la morada del Hijo de Dios

6. "Sería mejor hablar de justicia `impartida´, impartida aquí en la tierra en cierta medida hasta el día que sea impartida en su totalidad… Pero los teólogos a menudo ofrecen una connotación de `justicia imputada´ que es difícil encontrar en los escritos de San Pablo" (C.T. Wood, *The Life, Letters and Religion of St. Paul*, 373. T. & T. Clark, Edimburgo 1925).

7.Reeditado por CLIE en 2014: J. Arndt, *El verdadero cristianismo.*

8.John Murray, *La redención consumada y aplicada*, p. 172. Desafío/CLIE, Barcelona 1993.

9. John Owen, *An Exposition of the Epistle to the Hebrews*, 21.149-50.

10. Especialmente calvinista y luterana: J. Todd Billings, Calvin, *Participation, and the Gift: The Activity of Believers in Union with Christ* (Oxford University Press, Oxford NY 2007); J. Todd Billings, *Union with Christ: Reframing Theology and Ministry for the Church* (Baker, Grand Rapids 2011); Carl E. Braaten and Robert W. Jenson, eds., *Union with Christ*: *The New Finnish Interpretation of Luther* (Eerdmans, Grand Rapids 1998); Julie Canlis, *Calvin's Ladder: A Spiritual Theology of Ascent and Ascension* (Eerdmans, Grand Rapids 2010); Clive S. Chin, "Calvin, Mystical Union, and Spirituality", *Torch Trinity Journal* 6 (2003) 183-209; Clive S. Chin, "*Unio Mystica* and *Imitatio Christi*: The Two-Dimensional Nature of John Calvin's Spirituality," (Ph.D. diss., Dallas Theological Seminary, 2002);); J. V. Fesko, *Beyond Calvin. Union with Christ and Justification in Early Modern Reformed Theology, 1517–1700* (Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 2012); I. John Hesselink, "Calvin, the Holy Spirit, and Mystical Union," *Perspectives: A Journal of Reformed Thought* 13 (January 1998): 15-18; Marcus Peter Johnson , *One with Christ: An Evangelical Theology of Salvation* (Crossway 2013); Jae Sung Kim, "*Unio cum Christo*: The Work of the Holy Spirit in Calvin's Theology," (Ph.D. diss., Westminster Theological Seminary, 1998), 273-77; Robert Letham, *Union with Christ: In Scripture, History, and Theology* (P&R Publishing, Phillipsburg 2011); Dennis E. Tamburello, *Union with Christ: John Calvin and the Mysticism of Bernard of Clairvaux* (Westminster John Knox, Louisville 1994).

en los creyentes y los creyentes en Él. ¿Es una comunión que sólo se da en el plano de la ética y una conciencia vaga de la presencia de Dios en el corazón de los creyentes, o una experiencia espiritual que lleva el alma a nuevos grados de intimidad con Dios y de participación en la naturaleza divina (2 Pd 1:4)? Se trata de un replanteamiento en toda regla del ministerio de iglesia, de la cabeza los pies[11].

En Cristo, con Él y de Él

Es sabido que el apóstol Pablo recurre a una fórmula muy breve: *en Cristo*, que aparece en todos sus escritos. Sin duda alguna es la esencia y el sumario de la teología del Apóstol, la razón de su vida y ministerio. Como dice **William Barclay**, para Pablo esta frase *en Cristo* es siempre una afirmación sumaria de la fe cristiana. "No hay duda que con el paso del tiempo él profundizó, enriqueció e intensificó su significado, pero el hecho es que esta frase con todo lo que significa no es una concepción tardía y un desarrollo repentino en la mente, el pensamiento y el corazón de Pablo. Desde el principio hasta el fin de su vida cristiana es el centro y el alma de su experiencia cristiana"[12].

11.J. Todd Billings, *Union with Christ: Reframing Theology and Ministry for the Church*. Baker, Grand Rapids 2011.

Creo que puedo afirmar sin miedo a equivocarme que casi todos, cuando recién convertidos, nos enamoramos de la frase de Pablo que dice:

> "Con Cristo estoy juntamente crucificado, y ya no vivo yo, mas vive Cristo en mí; y lo que ahora vivo en la carne, lo vivo en la fe del Hijo de Dios, el cual me amó y se entregó a sí mismo por mí" (Gál. 2:20).

Y así crecemos pensando que se trata de un ideal particular, para aquellos que quieren profundizar en la vida cristiana, como místicos que van por libre. Es un error del que ya nos advertía **William Barclay** en los años sesenta. Porque resulta que Pablo nunca consideró esto como un experiencia privada, única y peculiar a él solo. No es algo que él experimentaba porque gozaba de una posición especialmente privilegiada, o porque él se había elevado a un nivel espiritual que los creyentes comunes nunca pueden esperar alcanzar en esta vida. Pero Pablo está hablando de algo a ser conocido y experimentado por cada creyente, hombre o

12 W. Barclay, *The Mind of the Apostle Paul*, p. 92. Fontana Books, Londres 1969, 2ª ed. "La unión con el Cristo siempre presente es el eje sobre el que gira la religión de Pablo, y en consecuencia de su teología. Es de vital importancia entender esto porque sólo así evitaremos malinterpretar su creencia" (C.T. Wood, *ob. cit.*, p. 73).

"A menudo da la sensación de que las iglesias cristianas –a imitación de las religiones en general— están más preocupadas de reclamar poder y autoridad en la sociedad, de adquirir protagonismo político que de vivir con autenticidad el Evangelio, siendo fieles a Cristo y a su misión salvadora y redentora, que pasa por la creación de hombres y mujeres nuevos en integridad y novedad de vida, mirando a lo alto, de donde viene su fuerza, y a lo bajo, a los hombres y mujeres del s. XXI que tanto necesitan de esa integración de lo divino y lo humano"

mujer. Más aún, es de notar que Pablo nunca usa la frase *en Jesús*, sino *en Cristo*, *en Cristo Jesús*, *en Jesucristo*, *en el Señor*, pero nunca *en Jesús*. ¿Por qué?

Porque esta frase tan breve, que resume toda la fe, toda la teología y toda la vida cristiana, hace referencia específica al Cristo resucitado. "No describe o expresa una relación física, que depende del espacio y el tiempo y el contacto físico una relación que se puede encontrar o perder según la ausencia y la presencia se alternen. Describe una relación espiritual que es independiente del espacio y del tiempo, una relación con el por siempre presente Señor resucitado, Cristo por la eternidad"[13].

Y lo que aquí el Apóstol habla refiriéndose a su experiencia personal, un poco más adelante lo aplica a todos los cristianos como un deseo vehemente: "Hijitos míos, por quienes vuelvo a sufrir dolores de parto, hasta que Cristo sea formado en vosotros" (Gal. 4:19)[14]. Aquí vemos al experimentado misionero en un tipo de sufrimiento que no tiene que ver con números, programas, ni estrategias, sino con el crecimiento espiritual de los creyentes en términos de conformación a Cristo. Esto lo podemos entender mejor si vemos otro pasaje sinónimo: "Nosotros todos, mirando a cara descubierta como en un espejo la gloria del Señor, somos transformados de gloria en gloria en la misma imagen, como por el Espíritu del Señor" (2 Cor. 3:18). El cristiano está llamado no solamente a reflejar las glorias de la virtud de Cristo y a seguir su palabra en todos los aspectos de su vida, sino a algo más que supera nuestra capacidad de entendimiento[15]. Está llamado a reproducir en sí mismo la misma imagen del Hijo de Dios. Estos no son textos aislados de la Escritura. Son parte del plan divino para nuestra vida. Desde la eternidad y hasta la eternidad, Dios, "a los que antes conoció, también los predestinó para que fuesen hechos conformes a la imagen de su Hijo, para que él sea el primogénito entre muchos hermanos" (Ro. 8:29). Aquí no hace falta entrar en disquisiciones sobre temas teológicos tan complejos y controversiales como la predestinación y la libre voluntad. El texto bíblico es claro. La predestinación no es una doctrina especulativa, sino parte del programa de Dios, que pertenece a su sabiduría escondida, y que por eso a nosotros nos resulta tan difícil penetrar en ella. La predestinación tiene un fin práctico, una meta que nos afecta por completo: *Hemos sido predestinados para ser hechos conformes a la imagen del Hijo*. Y, como dice **Juan Calvino**, "nadie puede heredar los cielos si antes no ha sido hecho conforme a la imagen del Unigénito de Dios"[16].

Esto tiene muchas implicaciones prácticas para el cristianismo moderno. Para empezar, ayuda a la Iglesia a no perderse en su propia gloria, dejando a Cristo a la puerta (*cf*. Ap. 3:16). El cristianismo de hoy, pese a sus muchos éxitos, o quizá por ellos mismos, corre el peligro de convertirse en un cristianismo sin Cristo, como vienen denunciando algunos autores estadounidenses[17].

A menudo da la sensación de que las iglesias cristianas –a imitación de las religio-

13.W. Barclay, *op. cit*., p. 93. "Esta nueva vida en Cristo no es más que el Cristo resucitado viviendo en el creyente. El Cristo resucitado es el poder operante en el nuevo orden, igual que era el pecado en el antiguo (cf. Ro. 7:17). En la enseñanza general paulina, el Cristo resucitado se comunica a su pueblo y permanece en ellos por el Espíritu. Casi no hay diferencia entre decir que Cristo vive en ellos o que el Espíritu permanece en ellos (cf. Ro. 8:10)" (F.F. Bruce, *Un comentario a la epístola a los Gálatas*, p. 201. CLIE, Barcelona 2004).

14.Cf. Samuel Pérez Millos, *Gálatas. CEGNT*, p. 437. CLIE, Barcelona 2013.

15. "Como en Flp 2,6, hay que entender `figura´ como la acuñación concreta de la esencia. `Configurados´signfica, pues, participación en la esencia. El genitivo es apositivo: `Configuraos con su Hijo como (su) imagen´. *Eikón* no es `reproducciónn´, sino `manifestación de la esencia´. Se quiere decir que Cristo es la imagen de Dios en la que se manifiesta radiante la esencia de Dios, su gloria; cf. 2 Cor 4,4.5; Col 1,15; Heb 1,3 (`irradiación de su gloria y expresión de su esencia´, cf. Sap 7,25). En él como imagen de Dios participamos esencialmente. Esto implica en todo caso una transformación esencial" (Ulrich Wilckens, *La carta a los Romanos*, vol. II, p. 202. Sígueme, Salamanca 1992).

16. Juan Calvino, *Epístola a los romanos*, p. 221. SLC, Grand Rapids 1977.

17.Michael Horton, *Christless Christianity*. Baker Books, Grand Rapids 2008.

nes en general– están más preocupadas de reclamar poder y autoridad en la sociedad, de adquirir protagonismo político que de vivir con autenticidad el Evangelio, siendo fieles a Cristo y a su misión salvadora y redentora, que pasa por la creación de hombres y mujeres nuevos en integridad y novedad de vida, mirando a lo alto, de donde viene su fuerza, y a lo bajo, a los hombres y mujeres del s. XXI que tanto necesitan de esa integración de lo divino y lo humano. Con esto matan su verdadera esencia, su razón de ser como comunidades de salvación, que extienden el reino de Dios mediante la predicación de la Palabra de Dios y la promoción de la persona, la liberación de los cautivos y de los pobres.

El anuncio del Reino de Dios no es sólo una esperanza futura que viene, sino una realidad ya presente en el mundo, en cada corazón que abre la puerta a Cristo para que este vaya regenerándolo y transformándolo a su imagen y semejanza. “Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón” (Mt. 11:29). Cristo *en nosotros*, como dice el apóstol Pablo, es “la esperanza de gloria” (Col. 1:27), lo que en términos modernos podemos traducir como Cristo en nosotros futuro de vida, futuro de vida personal y también futuro de vida para la sociedad, en cuanto levadura de Cristo en medio de ella.

Nos gusta mucho hablar de la escatología como esperanza de un futuro mejor para la humanidad, pero lo confiamos para largo, para *luego*. Y “¿quién podría creer en un Dios que *más tarde* va a hacer nuevas todas las cosas, si de la actuación creyente de los que esperan en Aquél que viene, no se desprende que Él está comenzando, ya ahora, a hacer nuevas todas las cosas, si no se prueba que la esperanza escatológica puede cambiar, ya ahora, para bien, el curso de la historia?”[18] Con la venida de Jesús, escribe el Dr. **Sidney Rooy**, “cambia el orden de la soteriología judía. Ahora la salvación no está restringida al futuro, en el cielo más allá, ni puede ser ganada solamente por esfuerzos morales. El Hijo del Hombre introduce la salvación futura en el presente; el Reino de Dios entra en la historia. No significa el fin de la historia y la preocupación sobre cómo ultimar los detalles de esta vida. Significa que ahora el mundo está lleno del poder redentor de Dios… Ya Cristo es la esperanza de la vida y de este mundo”[19].

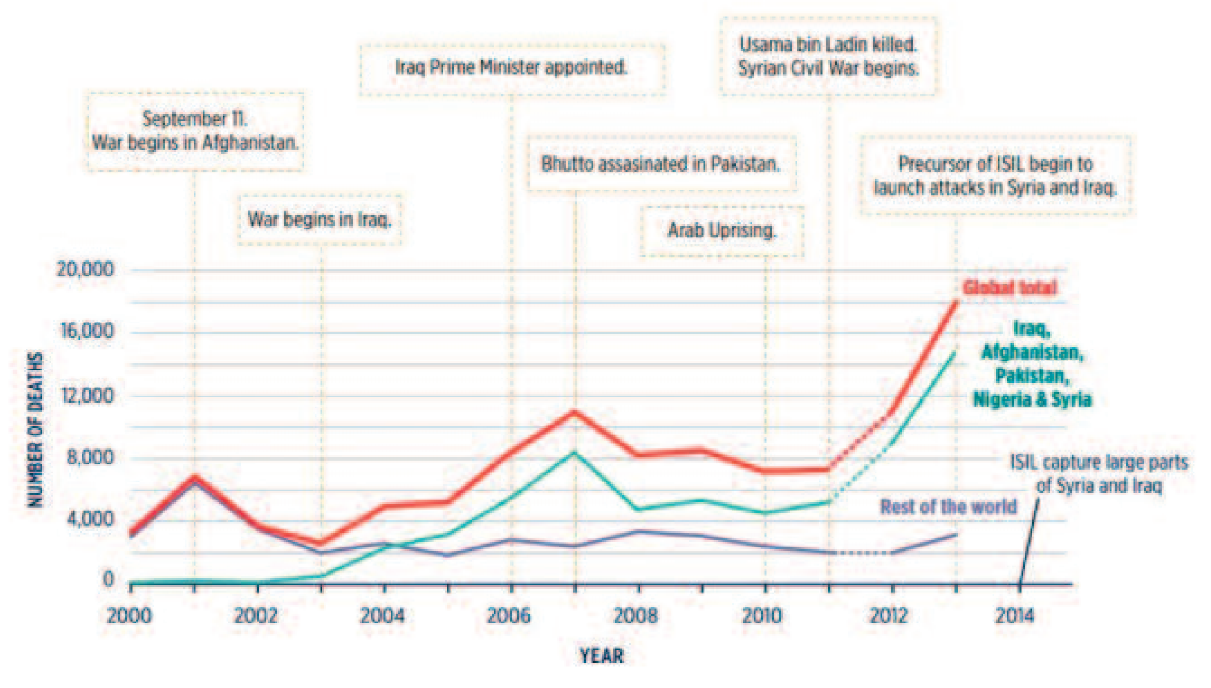
Esto es una afirmación y una declaración de principios. Ahora bien, no parece muy claro que con Cristo y el Evangelio ha comenzado una nueva era si los cristianos no enfrentan los verdaderos problemas de la humanidad desde la fe en Cristo, en quien se da cita lo humano y lo divino, lo transcendente y lo inmanente, la gloria y la miseria. Y nosotros, en cuando destinados a ser conformados a su imagen, también debemos manifestar en nuestra vida esa síntesis entre lo espiritual y lo material, la santidad y la justicia, lo sublime y lo ordinario, lo vertical y lo horizontal. Así, en la medida que se vea la diferencia del comportamiento y del compromiso del cristiano con el amor, la justicia y la solidaridad, quedará claro que no es forma de una religión más, sino la vida misma de Dios que mediante la fe se hace una con nuestra vida y nos da la fuerza necesaria para emprender con energía la transformación de este mundo de miseria, tan frío e inhumano, que nos quiere hundir y devorar.

La postmodernidad quiso liberar a los hombres de mitos, supersticiones, charlatanerías, iglesias y dioses. A nosotros, los cristianos, nos corresponde dar testimonio de Dios, no sólo condenando a los que no creen o no son como nosotros, sino con “demostración del Espíritu y de poder” (1 Cor 2:4); con vidas transfiguradas por el Espíritu forjadas en el molde de Cristo, dando crédito a Dios de que es capaz de formar una nueva humanidad creada en justicia y verdad (cf. 4:24).

18. Edward Schillebeeckx, *Dios futuro del hombre*, p. 198. Sígueme, Salamanca 1971.

19.Sidney Rooy, “Introducción” a Herman Ridderbos, *El pensamiento del apóstol Pablo*, p. 15. Certeza, Buenos Aires 1979.

EL TERRORISMO EN EL MUNDO



http://www.infobae.com

En el mundo 32.658 personas murieron por actos de terrorismo en 2014, en comparación con 18.111 en 2013. El coste económico global del terrorismo registró también el año pasado niveles récord, al situarse en casi 50 millones de euros. El 78% de todas las muertes y el 57% de todos los ataques ocurrieron en tan solo cinco países: Afganistán, Irak, Nigeria, Pakistán y Siria. Los grupos terroristas más letales fueron Boko Haram y Estado Islámico, por este orden. Fueron responsables en forma conjunta por el 51% de todas las víctimas.
(20minutos.es).

Entre 2004 y 2013 (último año con datos procesados), el número de ataques terroristas en el mundo pasó de 1.000 a casi 10.000.

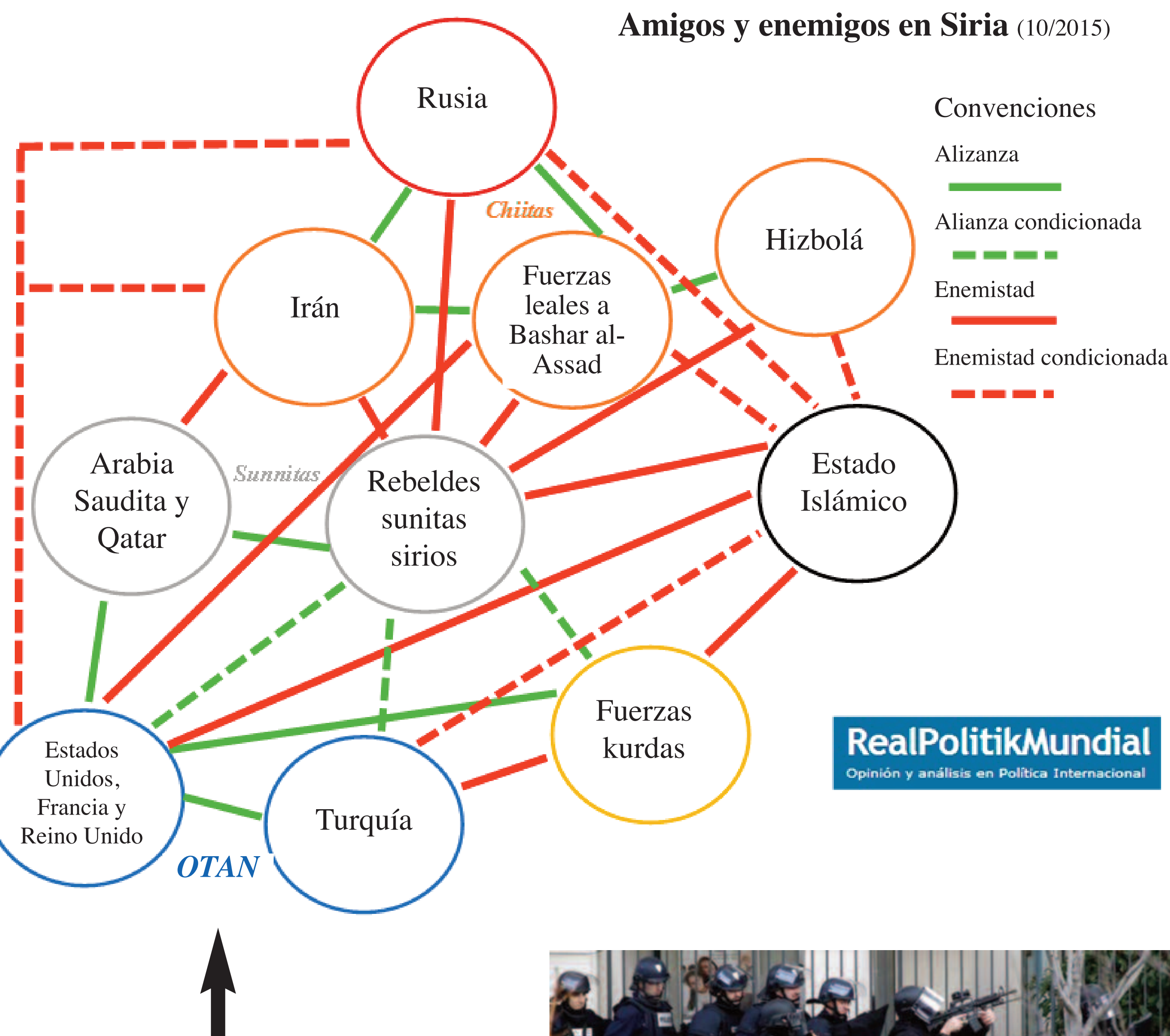
En el mismo período, las muertes causadas por estos eventos treparon de unas 5.000 a cerca de 18.000. El incremento fue de un 260 por ciento.

Lo más preocupante es que si uno analiza los gráficos difundidos en el Índice Global de Terrorismo 2014, encuentra que, lejos de haber señales de estancamiento, lo incidentes y las muertes crecen año a año. Como si esto no fuera suficiente, no están contemplados los sucesos de 2014, año en el que Estado Islámico pasó a ocupar el centro de la escena en Medio Oriente, haciendo escalar los niveles de violencia en Siria e Irak a niveles nunca vistos.

El 60% de los ataques ocurrieron en cinco países: Irak, Afganistán, Pakistán, Nigeria y Siria, en ese orden. Sin embargo, está lejos de ser un problema excluyente de esa región: en el resto del mundo, los atentados aumentaron un 54% durante 2013. El brutal ataque del pasado 7 de enero contra Charlie Hebdo en París, en el que dos terroristas asesinaron a 12 personas, evidencia que ningún país está exento.

http://www.infobae.com

SITUACIÓN ACTUAL RESPECTO A SIRIA



Policías franceses durante la toma de rehenes que tuvo lugar cerca de París este viernes (16.1.2015). http://www.dw.com/

La guerra civil en Siria ha dejado millones de desplazados y cientos de miles de muertos; sus consecuencias sobre la población civil siria e iraquí han sido traumáticas, heridas que tomará décadas sanar en una región en donde los riesgos de inestabilidad geopolítica lo condicionan todo. La capacidad de escalamiento también es sustancial, como hemos visto en las últimas semanas en Siria con la intervención de Rusia, que ha estado lanzando bombardeos a posiciones rebeldes y del Estado Islámico y ha apuntalado fuerzas militares en defensa de su aliado Bashar al-Assad; la red de amigos y enemigos se puede volver confusa rápidamente, por eso, miremos un poco cómo se dividen las facciones de la guerra.

http://realpolitikmundial.com/tag/mapa/

HURGANDO EN LA HISTORIA...

PROTAGONISTAS DEL PROTESTANTISMO ESPAÑOL



Manuel de León
Historiador y Escritor

Los cuáqueros y otras asociaciones evangélicas en la Guerra Civil española

Aunque la colaboración de personas y asociaciones evangélicas fue diversa y significativa, la mayor experiencia en estas ocasiones era de los cuáqueros. Sin embargo veremos que también otras asociaciones como la alemana "Gustavo Adolfo" o las de los anglicanos y miembros de las Iglesias Libres, Alianza Evangélica Mundial, pacifistas metodistas, etc., fueron reconocidas por los españoles. En 1937 se realiza una campaña humanitaria, en la que pastores como Capó, Vila y Albricias, salen al extranjero en demanda de socorro. A finales de ese año visita España el pastor de la Iglesia Reformada y alto dignatario del Ressemblement Universelle pour la Paix, Jules Jezequel. Esta visita rompe el hielo de los comités de ayuda internacionales, aunque algunos ya venían funcionando desde el comienzo de la guerra. Los principales comités de ayuda fueron británicos y franceses, pero también de otras nacionalidades. El Comité de "Ayuda Suiza a los niños de España" obra de los Fliedner de Madrid a principios de 1938 o la "The General Fund for Distressed Women and Children in Spain" asociación cuáquera angloamericana, realizaron una labor filantrópica y de entrega encomiable. Se pudo ofrecer a sus dirigentes la utilización de los edificios y la colaboración de las personas del "Colegio de la Esperanza" en la calle Calatrava, y de "El Porvenir" para ayudar a repartir los alimentos. Se trataba del "Servicio Civil" de Suiza, filantrópico. Profesores, abogados, médicos y otros voluntarios traían víveres de Suiza a Madrid, en camiones conducidos por ellos mismos, para ayudar a niños, madres embarazadas y lactantes y también ancianos.

Durante el último año de guerra, el peor, en "El Porvenir" se pudo dar a diario un desayuno de "Ovomaltina" y pan blanco a 600 niños, y a la tarde una merienda igual a otros 600 niños. A las 11, las 12, las 2 y las 3 de la tarde había cada vez un turno de 100 ancianos, de edad superior a los 75 años, para tomar un plato de comida, 100 gramos de pan blanco y una taza de compota. Así pues, "El Porvenir" sirvió para dar de comer a 1600 personas diariamente. Como los residentes de "El Porvenir" se hicieron cargo voluntariamente de la confección y reparto de los alimentos –y a este último se añadieron unas antiguas alumnas–, todos pudieron disfrutar también del plato de mediodía. Esto fue un alivio grande a la desnutrición que se sufría entonces. A pesar de la necesidad, al terminar la guerra civil, el nuevo Gobierno confiscó los víveres y los camiones e invitó a los miembros de la Ayuda Suiza a abandonar el país. A los cuáqueros se les permitió socorrer a las ciudades más necesitadas, pues también se les consideraba afectos a la República. Las primeras ciudades fueron Oviedo y Gijón, tan duramente castigadas por Franco a finales de 1937 y en la primavera de 1938 actuaron en Zaragoza, Teruel y Lérida. La Alianza Evangélica Española también abrió una subscripción por todas las congregaciones evangélicas del país para socorrer a los huérfanos del 34 sin considerar sus ideas políticas ni creencias religiosas.

Los cuáqueros, con el Comité de "Spanish Evangelical Refugee Home" y en compañía de la rama inglesa de la Alianza Evangélica evacuaron viudas y huérfanos españoles a Inglaterra, entre ellos se encontraba un grupo de la Iglesia Evangélica de Gijón. José María Laso Prieto en su libro "De Bilbao a Oviedo pasando por el penal de Burgos" se citan a los cuáqueros americanos: "En los últimos meses de nuestra estancia en La Sellera, mejoró bastante la alimentación de los niños evacuados. Fue gracias a la solidaridad de los cuáqueros. Los directivos de este colectivo religioso norteamericano concertaron un acuerdo con las autoridades republicanas para ayudar a los niños refugiados. En la Sellera montaron un comedor en el que nos daban de merendar a los niños vascos. La merienda consistía en sendos tazones de Maizena y en una galleta parecida a la de los barcos. Todo ello en abundancia y sin que se nos exigiese una contraprestación religiosa".

El Instituto Internacional, de calle Miguel Ángel 8 en Madrid, también colaboró con los cuáqueros desde julio de 1936. La directora Nellis McBroom de Roca viajaba en esos momentos del levantamiento hacia los Estados Unidos, dejando en su lugar a María de Maeztu y 40 residentes. Los milicianos republicanos para la defensa de Madrid quisieron apoderarse del edificio pero al ser propiedad americana, María de Maeztu lucho para que no fuese incautado, aunque no tenía en su poder el documento de propiedad. De la embajada americana le traerían el documento y los milicianos se retiraron, izando la bandera americana María de Maeztu hasta la entrada de las tropas de Franco en el momento que tuvo que huir y entregar las llaves a la Embajada. El Instituto fundado por los misioneros protestantes –los Gullik–, para la formación de la mujer, había sido pionero en la educación superior. La verdadera impulsora fue Alice Gordon Gulick, fundadora del Colegio Norteamericano de San Sebastián (precedente del Instituto Internacional que se estableció más tarde en Madrid), y vinculada al grupo de feministas que habían levantado los Colleges femeninos. Con los años, el Instituto Internacional sería una vía abierta que posibilitó el intercambio con las universidades femeninas de la costa Este americano, donde acudirán algunas de nuestras estudiantes más tarde. Es significativa la visita al Colegio Norte-americano en España, en 1887, de Jane Adams, figura importante entre las feministas y pacifistas americanas. Premio Nobel de la Paz de 1931. Todo el avance que significó la experiencia del Laboratorio Foster quedó truncado con la Guerra de 1936. Las instituciones que había creado la República fueron desmanteladas y los equipos de investigación se deshicieron. La espléndida comunidad de hombres y mujeres de ciencia, como la mayoría de los intelectuales y tantos otros, hubo de exiliarse. Si ellos tuvieron difícil continuar desarrollando sus investigaciones en los países que les acogieron, para las mujeres la ruptura sería definitiva.

Durante la guerra la Corporación del Instituto y principalmente su secretaria Mary Sweeney se ocuparon de distribuir los fondos de este. Una parte de los fondos ayudaron a los amigos exilados por la guerra. Otra parte la entregaban a los cuáqueros (AFSC) para la Colonia Pax que albergaba a un grupo de niños españoles refugiados en Francia. El Comité de Boston continuó prestando apoyo a los amigos. Envió ayuda a los refugiados en Francia, apoyando las Colonias que allí se formaron, primero en Andemos-Pax-Colony y después Pax Iberia en Lyon. También envió ayuda a los que recalaron en Méjico. Lo mismo hicieron las profesoras americanas que habían estado en algún momento en el Instituto Internacional en España; es el caso de Margaret Palmer que se dedicó al apoyo a los refugiados españoles en París. El edificio de Miguel Ángel, 8, que continuaba siendo propiedad americana, terminada la guerra fue reclamado por el gobierno de los Estados Unidos, pero no se devolvió hasta 1944.



Rafael Narbona*

SAN JUAN DE LA CRUZ: "DIOS EXCEDE AL ENTENDIMIENTO"

http://rafaelnarbona.es/?p=10153

Juan de Yepes y Álvarez nació en 1542 en Fontiveros, una aldea situada a mitad de camino entre Ávila y Salamanca. Su padre, Gonzalo de Yepes, era hijo de un próspero comerciante de seda de Toledo, pero se casó con Catalina Álvarez, una muchacha pobre y huérfana, que se ganaba la vida como tejedora. El gesto le costó perder su herencia y la ruptura con sus tíos, que ocupaban importantes cargos eclesiásticos (cuatro canónigos, un arcediano y hasta un inquisidor). Se ha especulado que se trataba de una familia de "cristianos nuevos" o judeoconversos, pero no hay pruebas. Gonzalo murió prematuramente, dejando a su mujer y tres hijos en una desoladora pobreza. En 1551, la viuda se trasladó a Medina del Campo y, al carecer de medios, internó al pequeño Juan en un orfanato, el Colegio de la Doctrina, donde aprendió a leer y escribir. Gracias a su afición a la lectura y a su carácter piadoso y humilde, se dispuso su ingreso en un colegio de jesuitas. Al finalizar los estudios, se le ofreció ser capellán de un hospital, pero prefirió vestir los hábitos en el convento carmelita de Santa Ana, con el nombre de fray Juan de Santo Matía. Su formación era insuficiente para ordenarle sacerdote y se le envió a la Universidad de Salamanca. Es tentador pensar que asistió a las clases de fray Luis de León, pero no hay ningún dato al respecto.

En 1567, conoció en Medina del Campo a Teresa de Jesús. En esas fechas, había acumulado un profundo descontento con la relajación de su orden y se había refugiado en la soledad y la vida contemplativa. Teresa de Jesús apreció de inmediato su honda espiritualidad y le consideró el más indicado para reformar el Carmelo: "aunque es chico, entiendo que es grande a los ojos de Dios". Los restos óseos del carmelita han revelado que su estatura apenas superaba el metro y sesenta centímetros, lo cual explica que Santa Teresa –una mujer de buena talla- le llamara "medio fraile", con más afecto que malicia. Esa estima se refleja repetidamente en sus libros y en su correspondencia. En El Libro de las Fundaciones, escribe: "Era un hombre tan bueno que por lo menos yo podría haber aprendido más de él que él de mí. Sin embargo, no lo hice y me limité a mostrarle cómo viven las hermanas". En noviembre de

*Escritor y crítico literario

1568, se funda en Duruelo, Ávila, el primer convento de carmelitas descalzos. Fray Juan de Santo Matía, que había cumplido veintiséis años, se convierte en San Juan de la Cruz. Promete con otros dos frailes vivir según la regla primitiva establecida por San Alberto en 1247 y se viste con un sencillo hábito tejido expresamente para él por Teresa de Jesús, que entonces tenía 52 años.

En 1572 acude al Convento de la Encarnación de Ávila y permanece allí hasta 1577, ejerciendo de vicario y confesor de las monjas. Viaja con la reformadora, colaborando en las nuevas fundaciones de conventos de carmelitas descalzas. El 3 de diciembre de 1577 los carmelitas calzados detienen a Juan de la Cruz y le confinan durante nueve meses en un convento de Toledo. Encerrado en un diminuto calabozo, le invaden los piojos, pues no le permiten mudarse de ropa ni asearse. Le azotan y le humillan a diario. Su alimentación consiste en mendrugos de pan y alguna sardina. Contrae disentería y adelgaza hasta quedarse en la piel y los huesos. Teresa de Jesús escribe a Felipe II, pues ignora su paradero y confiesa que preferiría saber que lo han secuestrado los moros y no los calzados, "pues aquéllos tendrían más piedad". En esas condiciones tan penosas, Juan de la Cruz compone las primeras estrofas del Cántico espiritual, varios romances y algún poema. Gracias a la ayuda de un carcelero que se apiada de su estado, logra huir y, con el auxilio de las carmelitas descalzas, se esconde en el Hospital de Santa Cruz.

Durante los años siguientes, ocupa cargos de importancia creciente y realiza fundaciones en Baeza, Segovia y Alcalá de Henares, pero en 1590 cae en desgracia y pierde todos sus privilegios. En 1591 enferma y se le traslada a Úbeda. Muere la noche del 13 al 14 de diciembre, rodeado de frailes que recitan el De Profundis y el Miserere. Pide que le lean unos versos del Cantar de los Cantares. Sus últimas palabras fueron: "Hoy estaré en el cielo diciendo maitines". Sus restos corren la misma suerte que los de Santa Teresa de Jesús. Convertidos en reliquias, se dispersan hasta encontrar reposo en Segovia. Fue canonizado en 1726 y Pío XI le nombró Doctor de la Iglesia en 1926.

San Juan de la Cruz es el místico más fascinante y enigmático de las letras españolas. Santa Teresa de Jesús clama con admiración: "No lo entiendo. Espiritualiza hasta el extremo". El Cántico espiritual es su obra cumbre y en sus versos resuena el Cantar de los Cantares y las figuras literarias de la lírica mística musulmana, que explotan el contraste entre la luz y la oscuridad. Se ha dicho que trasfunde el versículo hebreo al castellano, trascendiendo cualquier equivalencia idiomática. Los tratados en prosa (Subida al Monte Carmelo, 1583 y el inconcluso Noche oscura, 1579) solo profundizan el misterio: "Dios excede al entendimiento". La razón sólo aparta de Dios. Por eso, San Juan de la Cruz juega con la yuxtaposición, la indeterminación, el deliro, la alusión y la analogía. Juan Ramón Jiménez considera que se trata de una "poesía simbolista" y nunca está de más recordar la advertencia del propio San Juan de la Cruz: "Entréme donde no supe". Hay infinidad de estudios y ediciones de la obra del carmelita descalzo. Me voy a permitir recomendar la bellísima y esmerada edición de la Biblioteca Castro, que ha lanzado una caja con dos tomos, donde se recoge la obra de Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz. No es una feliz conjunción, sino una conjunción necesaria, pues ambos místicos se iluminan mutuamente. Los dos buscan la unión con Dios y luchan contra las limitaciones del lenguaje, adoptando soluciones distintas e inevitablemente insatisfactorias, pues lo inefable es una ladera infinita, un camino que sólo puede recorrerse hasta el final con la fe. En el excelente prólogo de Francisco Javier Díez de Revenga, se apunta que el Cántico espiritual es "un poema erótico [...] de un alto calado íntimo". Díez de Revenga cita la inspirada edición de Gerald Brenan, según el cual no hay "palabras superfluas u ornamentales" en el místico, pues el erotismo que se despliega no es el de la experiencia sexual, sino el del Amor a Dios, con su palpitante y misteriosa belleza. Dios parece un cachivache inútil en el siglo XXI, pero la literatura, la filosofía, la ciencia y el arte no cesan de dialogar con la única alternativa capaz de neutralizar el pesimismo y abrir la puerta a la esperanza. R

El autor publica en Facebook



Juan A. Monroy*

ERNESTO HEMINGWAY: EL CANTOR DE LA MUERTE
NOTAS BIOGRÁFICAS

Hemingway es uno de los iconos del siglo XX. Hijo de un cirujano, nació en Oak Park, Illinois, el 21 de julio de 1898.

Enviado a París para seguir la carrera paterna, el joven Ernesto la cambió por la bohemia literaria.

Su primera publicación firmada fueron unos versos aparecidos en 1923 en la revista norteamericana POETRY. El mismo año vieron la luz en París algunas narraciones suyas.

Durante la primera guerra mundial, 1914-1918 se alistó al Ejército como voluntario en el frente italiano. De esta experiencia surgió la novela EL ADIOS A LAS ARMAS, de 1929. Los años siguientes vivió en el Próximo Oriente, safaris en África; viajes por Grecia y España, país que llegó a querer más que al suyo propio. Instalado durante largos años en Cuba, fue aquí donde escribió su libro más leído, EL VIEJO Y EL MAR. En 1954 recibió el Premio Nobel de Literatura.

En los últimos años se deterioró rápidamente por su vida de mujeres, aventuras y alcoholismo. Decidió desaparecer de la tierra pegándose un tiro el 21 de julio de 1961. También su padre y dos hermanas se suicidaron.

Las novelas de Hemingway hacen de él un escritor representativo, no sólo de América, sino incluso de toda nuestra época.

EL CANTOR DE LA MUERTE

Hemingway vivió toda su existencia obsesionado y preocupado con la idea de la muerte. Tal vez no existe novelista contemporáneo que se le pueda comparar en este sentido. Con frecuencia dialogaba con ella, como si se tratara de una amiga familiar. La llamaba "la repelona", "fulana importante", "la pudridora". Yndurain le llamó "el cantor de la muerte". En una de sus frecuentes visitas a España, el periodista Vidal-Quadras le preguntó: "¿Qué piensa de la muerte?" Y contesto: "¡Oh!, todos tienen que morir… las vacas mueren, los hombres también mueren". Sus ojos se tornaron tristes. "No quiero hablar de estas cosas", afirmó.

Por esta obsesión de la muerte le apasionaban tanto los espectáculos fuertes, como la caza, la pesca, el boxeo, las corridas de toros y los temas de guerra, donde el escritor podía participar de esa lucha tensa, encarnizada y brutal con la muerte. Las corridas de toros ejercieron su fascinación sobre él y ocuparon un lugar importante en su obra. Asistió a más de dos mil corridas. Las consideraba como una prueba, como un medio de conocer la muerte. "El único lugar donde se puede ver la vida y la muerte, quiero decir, la muerte violenta –escribía-, ahora cuando terminaron las guerras, es en la arena de las plazas, y deseo ir a España para observarlas. Yo quise desempeñar el oficio de escritor, empezando por el estudio de las cosas más sencillas, y una de las cosas más sencillas y fundamentales es la muerte violenta".

El tema de las corridas lo trató extensamente en su libro MUERTE EN LA TARDE, en el que abundan las frases y los diálogos irónicos con "la repelona", "la vieja dama". Su novela FIESTA, cuyos principales personajes masculinos son un judío campeón de boxeo y un torero que aprendió el inglés trabajando de camarero en Gibraltar, recoge, junto a la alegría de San Fermín, la sangre y la muerte en los ruedos. En su última novela sobre temas taurinos, VERANO SANGRIENTO, pinta la tragedia de heridas y muertes toreriles durante el verano de 1959.

Sus páginas sobre la guerra fueron igualmente abundantes. Durante la primera guerra mundial fue corresponsal y luchador en el frente italiano. Cayó herido varias veces y sus experiencias en los campos de batalla dieron origen a una de sus tres mejores novelas, EL ADIOS A LAS ARMAS, donde pinta sus encuentros con "la intrusa" por la muerte de la heroína, Catherine, quien sucumbe a una hemorragia puerperal ante el dolor desesperado de Henry.

* Periodista y Pastor Evangélico.

Uno de sus mayores éxitos literarios lo constituyó otra novela de guerra, POR QUIÉN DOBLAN LAS CAMPANAS, que trata de la guerra civil española. Para explicar el título y el sentido de la novela, Hemingway repite una cita de John Donne, poeta metafísico del siglo XVII: "La muerte de cualquier hombre me disminuye, porque soy solidario con el género humano. Así, entonces, no preguntéis jamás por quién doblan las campanas. Las campanas doblan por ti". En esta obra, el amor de Pilar, la campesina que encarna la fuerza y la fe de la tierra española, es un estimulo y una alianza contra la muerte, que galopa cruel por frentes y retaguardia.

En LAS VERDES COLINAS DE ÁFRICA Hemingway nos pinta de nuevo su enfrentamiento con la muerte en un sangriento escenario de caza. Describe el encuentro brutal de un joven sensitivo y delicado con las raíces de la vida y la muerte. El joven acompaña a su padre, médico, a casa de una india que tiene un parto difícil y se da cuenta de que el marido, incapaz de soportar la agonía de su mujer, se ha suicidado.

Su obra maestra es, tal vez, EL VIEJO Y EL MAR, donde describe la lucha de un viejo pescador, Santiago, con la muerte. Durante tres días lucha en su débil barquilla con un enorme pez, hasta lograr vencerlo. En su regreso al puerto prosigue luchando con los tiburones, que le devoran el pez. El viejo pescador no tiene miedo a la muerte. "Tú quieres mi muerte, pez, piensa el viejo. Estás en tu derecho...Mátame. Me da lo mismo que uno de los dos mate al otro".

Pese a esa continua obcecación por la muerte, Hemingway no supo afrontarla con dignidad. Todos debemos una muerte a Dios. Somos deudores de la vida desde el instante del nacimiento. Él mismo lo había escrito: "Se necesita que el hombre sepa morir; es la prueba que decide la victoria o el fracaso sobre todo lo que existe".

Hemingway no fue consecuente con sus ideas. En los últimos años de su vida estuvo sumido en una profunda depresión. En dos ocasiones fue internado en la famosa clínica Mayo, pero no lograron curarle la enfermedad que padecía en el alma, para la que hay un único Médico y un sólo tratamiento: Cristo y Su Palabra.

Hemingway confesó en una ocasión que había aprendido a escribir leyendo la Biblia. Pero nunca asimiló el sentido bíblico de la muerte. Pensaba en la muerte como liberación de sus trastornos psíquicos, como el encuentro definitivo con su propia derrota, nunca como sensación de continuidad ni como inmersión espiritual en el mundo de ultratumba.

Dios fue siempre una palabra vacía en sus labios. A veces un recurso literario, a veces punto de referencia para componer cuadros religiosos, pero nada más. En el relato UN LUGAR LIMPIO Y BIEN ILUMINADO, incluido en el libro de cuentos publicado por primera vez en 1927, Hemingway reescribe el Padre Nuestro desde una perspectiva puramente materialista y atea: "Nada nuestra que estás en la nada, nada sea tu nombre, venga a nosotros tu nada y hágase tu nada así en la nada como en la nada. La nada nuestra de cada día dánosla hoy, y perdona nuestras nadas así como nosotros perdonamos a nuestras nadas. Y no nos dejes caer en la nada, mas líbranos de nada; pues nada".

Esta es la desesperante filosofía de quien no cree en la existencia del Ser Supremo y nada espera al otro lado de la tumba. Nada existe. Nada somos. Nada seremos. Con todas nuestras dudas y temores, con nuestra impotencia y nuestra amargura, a la nada vamos y en nada nos convertimos.

Hemingway nunca pudo olvidar los cadáveres de las guerras y revoluciones en las que participó activamente. Este dato hizo nacer en él la sensación de que todo lo real es falso, todo es vano. El hombre carece de una esperanza firme a la que agarrarse. No hay felicidad, ni bondad, ni más allá.

Esto explica los años de angustia sufridos al final de su vida. Bebía constantemente. Siempre lo hizo. Veía en cada hombre un enemigo. Tenía la sensación de haber fracasado como escritor, a pesar de los reconocimientos internacionales otorgados a su obra. Lloraba amargado y amargaba a María, su paciente cuarta y última esposa.

Ni Hemingway ni ninguno de nosotros elegimos nacer. Podemos elegir morir, pero la muerte, en cualquier forma que se produzca, no es el destino final de la vida. A través de la muerte renacemos a un mundo de plenitud. Cuando llega la noche no ha muerto el sol, decía Goethe, está iluminando otras tierras. De igual manera, cuando la negrura de la muerte invade el cuerpo, el alma no desaparece definitivamente; continúa brillando en el firmamento de Dios.

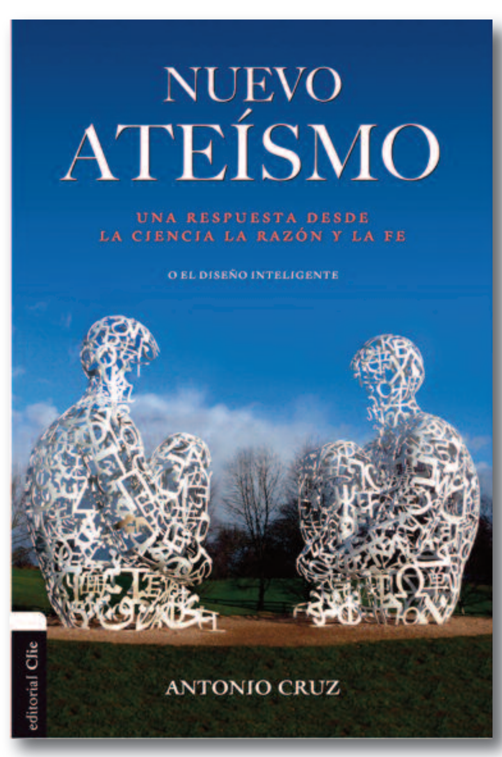
Hemingway fue un gran escritor. Un narrador excepcional. Culto en muchas materias. Conocía la Biblia tan bien como los clásicos rusos, a los que leía continuamente. Pero esa chispa o llama de la fe que transforma al ser humano nunca prendió en su corazón. Se fue de la tierra hacia un destino desconocido. Creyó que era el final. Pero si la vida es eso, si la tumba es la última palabra en nuestra existencia, si creemos que nada hay más allá del hoyo o del nicho, entonces toda la creación del hombre es un monumental fracaso. Porque, como escribió Unamuno, "si del todo morimos, ¿para qué todo?". R



PRESENTANDO NUEVOS LIBROS DE CLIE:

«EL NUEVO ATEÍSMO: Una respuesta desde la ciencia, la razón y la fe»

por Antonio Cruz



Prolifera hoy en los ambientes universitarios un *"nuevo ateísmo"*, cuyo objetivo es convencer a los estudiantes que la imagen del Dios sabio de la Biblia, que ha planificado inteligentemente el mundo, no coincide con los planteamientos de la ciencia moderna. El más puro materialismo naturalista, que excluye cualquier agente sobrenatural, es como una ducha helada para la fe y la espiritualidad del joven cristiano que empieza sus estudios en la universidad. Su venerado Dios creador, querido desde la escuela bíblica infantil, es sustituido progresivamente por otras causas impersonales como las leyes físico-químicas, biológicas, sociológicas o psicológicas. Y en lo más profundo de su ser se produce una trágica mutación: la fe en Dios es sustituida por fe en la materia.

Esta realidad, sumada a la constatación de la injusticia social en el seno de sociedades que hasta ahora se consideraban oficialmente cristianas; y el escándalo de algunas iglesias poco consecuentes con la doctrina evangélica que predican, son las principales razones de la pérdida de fe de los jóvenes universitarios, tanto en Europa como en América. No obstante, con una formación religiosa más adecuada, y una actitud ante la sociedad más auténtica, podría reducirse este abandono de la fe.

Urge revisar las pautas educativas de nuestras iglesias y contar con líderes de jóvenes preparados en una apologética más acorde con la realidad de los tiempos. Pero lamentablemente, en el repertorio actual de literatura cristiana no abundan los textos apropiados para disipar los conflictos mentales de unos jóvenes cada vez más preparados intelectualmente y educados en la rigurosidad racional del método científico, que no encuentran satisfacción a sus aspiraciones religiosas personales en la imagen de Dios que trata de inculcarles una religión cada vez más alejada de la realidad científica y social.

El presente libro del Dr. Antonio Cruz aporta su granito de arena para llenar este vacío. Brinda al liderazgo cristiano una radiografía clara de la realidad del *"nuevo ateísmo"* y los argumentos para poder enfrentarlo desde una perspectiva de equilibrio entre ciencia y Biblia.

LA OBRA:

La obra viene estructurada en cuatro partes o capítulos con un propósito específico cada uno.

El primero, que denomina: **«¿Qué es el nuevo ateísmo?»** busca advertir y concienciar al líder cristiano sobre el activismo militante de esta nueva modalidad de ateísmo encaminado a convencer a la población, y de manera especial a los jóvenes, que la idea de Dios no sólo es incompatible con la ciencia, sino además nociva para la humanidad. Su foco parte de un puñado de intelectuales anglo-americanos que se hacen llamar «Los Cuatro Jinetes», a saber: Richard Dawkins, Sam Harris, Christopher Hitchens y Daniel Dennet. No son los únicos, pero sí los más vehementes y significativos. Analiza sus postulados contra la visión cristiana de la vida, prueba la debilidad de sus argumentos, y nos recuerda que como cristianos, hoy, como siempre, estamos obligados a seguir realizando una apologética de calidad que sea

capaz de contrarrestar la perniciosa visión del mundo que se desprende del ateísmo.

El segundo capítulo (el más extenso) lo titula: **«Relaciones entre ciencia y creencia».** Habla en el mismo de la *teoría de la evolución,* del *argumento de la inteligibilidad,* de la *teoría del multiverso,* y muchas otras encaminadas a explicar el universo sin Dios. Después, expone los principios del *diseño inteligente* y demuestra como, a diferencia del darwinismo y demás teorías, el *diseño inteligente* es experimentable. Es decir, se puede poner a prueba y ver si es falso o no. Con ello, afirma, se establecen las bases precisas para un diálogo equilibrado entre ciencia y Biblia, que es posible y viable si lo conducimos por los cauces adecuados.

El tercer capítulo: **«La mala teología del nuevo ateísmo»,** lo dedica básicamente a rebatir las afirmaciones del biólogo ateo Richard Dawkins, quien asegura que la religión es, en general, la raíz de casi todos los males que hay en el mundo. Demuestra la falacia de sus experimentos tratando de probar científicamente la inexistencia de Dios, como si Dios pudiera ser analizado científicamente. Admite la acusación de que en nombre de Dios las religiones han cometido las mayores atrocidades, pero la rebate alegando que aquello que corrompe la fe religiosa no es la idea de Dios, sino los falsos ídolos mentales que nos fabricamos nosotros mismos. Diosecillos con pies de barro que nos inducen a la rivalidad y la violencia. Y defiende que el antídoto más eficaz contra esa idolatría no es el ateísmo, sino la verdadera fe.

Finalmente el capítulo cuarto: **«Moralidad de los nuevos ateos»,** demuestra como el comportamiento del ser humano está íntimamente relacionado con su manera de entender el universo. Explicaciones cosmológicas contrapuestas suelen generar también visiones opuestas de la moralidad. La persona cristiana vive en un universo moral muy distinto al de la persona atea, ya que aquello que es bueno para el creyente suele ser malo para el incrédulo y, al revés, lo que es malo para el cristiano es bueno para el ateo. Un cosmos sin Dios es un cosmos sin moralidad. Y partiendo de esto, denuncia las incongruencias de los defensores de la teoría de le evolución, que se acogen en su conducta a principios morales de inspiración religiosa, como el matrimonio monógamo o la preservación de los débiles y ancianos, cuando desde una perspectiva estrictamente científica ambas cosas resultan dañinas para la preservación de la especie.

Concluye que la fe cristiana no es un salto a ciegas sobre el vacío de la nada, ni tampoco una serie de creencias irracionales carentes de pruebas, antes bien la certeza capaz de enfocar nuestro raciocinio sobre una región de la realidad a la que la ciencia no tiene acceso. Una dimensión profunda de la espiritualidad humana. Un área de inagotable sentido trascendente. Una zona donde la existencia del hombre puede aspirar a la verdad y la bondad con mayúsculas. Desde semejante perspectiva es posible constatar que la fe no es enemiga de la razón sino su aliada prematura. La fe crea el camino para que transite el razonamiento y le ofrece aire puro para que no se ahogue. Los diversos racionalismos, así como el cientificismo, llegan a asfixiar la razón, pero la fe le permite respirar en libertad y orientarse con sabiduría. Sólo la fe cristiana puede proporcionarle sentido a la razón y sustento a la moralidad humana.

Un libro esencialmente didáctico, escrito por un científico pero en lenguaje comprensible para todos. Los profesores y maestros cristianos, pastores y líderes, encontrarán en él un valioso aliado para dialogar con los jóvenes de sus congregaciones y formarles en una apologética distinta: cristiana evangélica, pero más acorde a los tiempos.

EL AUTOR:
Antonio Cruz, es doctor en biología y bien conocido como apologista cristiano, por sus libros y conferencias sobre ciencia y Biblia y postmodernidad. Hasta su jubilación en 2012 fue Catedrático de Biología y Jefe del Seminario de Ciencias Experimentales del *«Instituto Investigador Blanxart»* en Barcelona. Biólogo investigador del Centro de Recursos de Biodiversidad Animal del Departamento de Biología Animal de la *Universidad de Barcelona.* Pastor-colaborador de la Iglesia Evangélica Unida de Terrassa (Barcelona) España y Profesor del Centro de Estudios Teológicos en Barcelona. Ha dado conferencias en España, Estados Unidos y toda Latinoamérica. Autor de numerosos libros cristianos publicados por CLIE y otras editoriales.
Eliseo Vila

Susurro Literario

charmer43@gmail.com

Adrián González



Brujas de metal

Aunque hago esfuerzos por poner todo mi empeño en acertar con la dichosa cerradura del coche, ella logra moverse más rápida que mi mano con una terquedad rayana en la humillación. Maldigo para mis adentros, mientras me pregunto, porque lo hace siempre que bebo. Es inteligente y lo demuestra, pues aprovecha los momentos en los que sabe que los cubatas de vodka me debilitan. Entonces me ataca burlona y provoca en mí un sentimiento de indefensión capaz de horadar mi confianza mientras ríe de manera provocativa como la bruja que es.

El mundo se difumina a mi alrededor. Escucho voces que se acercan y cuyas risas se mezclan con las de la arpía metálica que tengo al lado. Esta vez ha decidido ir más lejos aún y ha llamado a sus amigos férricos para que disfruten del espectáculo, o eso creo. El caso es que les escucho mofarse de mi aspecto, de mi rostro y de mi derrota sin delicadeza alguna. Es una situación muy, pero que muy embarazosa. Siento como una fuerza poderosa tira de mí hacia el suelo y caigo, pero ellas ignoran que, aun en el desastre, tarde o temprano lograré levantarme para resarcirme de cada una de sus humillaciones.

Las voces intensifican su regodeo con mi caída y los flancos de mi rostro enrojecen todavía más atiborrados por la furia. Vomito con fuerza sobre el suelo y, aunque sé que muchos lo achacaríais al alcohol, en mi interior existe el convencimiento de que lo que expulso, una y otra vez, es la frustración que me provoca tanta chanza. En mi resolución por huir del abatimiento puedo observar cómo el mundo se comienza a despejar a mi alrededor.

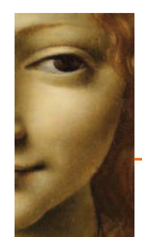
Un sonido apagado de motor se aleja y con él las risas. Huyen asustadas al ver la determinación con la que he expulsado el efecto de sus burlas, aterradas ante la visión del triunfo de su enemigo. Una voz interior trata de convencerme de que no eran más que unos jóvenes que se marchaban en su coche, pero yo sé que es mentira. Solo trata de mitigar mi exultante victoria inútilmente.

Veo, a lo lejos, la figura familiar de mi auto y me pregunto cómo puede haberse marchado tan lejos si, hace un momento, lo tenía al lado. Sonrío ante su infructuoso intento por huir y avanzo con la decisión de capturarlo. Él ve en mi mirada que ha perdido y la cerradura guarda silencio como solo lo hacen aquellos que aceptan el sometimiento del vencido.

Introduzco la llave a la primera, tal vez la segunda, no estoy muy seguro. Me cuesta más meterla en el arranque y es lógico pues la cerradura está más descansada y logra darme algún problema, mas la reduzco al final. El coche arranca y ahora el que ríe triunfante soy yo.

Sí, ya sé que algunos pensaréis que todo este rollo es porque me equivoqué de coche por culpa del alcohol que había bebido y que era de unos chavales, pero no.

Catorce cubatas de vodka no dan para tanto.



Mirar para contarlo

nightingaleandco.es

Ana Mª Medina*



Con paso firme: la vejez como oportunidad

Ahí la tienen, una enfermera veterana. Pero de las de veras. El paso de los años y la actividad intensa enflaquecieron su cuerpo. Por eso el uniforme que viste ha quedado como prenda de talla equivocada. El cuello flaco asoma, bailando en el cuello tieso del uniforme.

La enfermera adelanta un pie en perfecta coordinación con el brazo contrario, para dar impulso a sus pasos firmes. Es una mujer que no puede perder el tiempo, porque ya no sobra. Es lo que tiene la vejez. Ha llegado de manera sencilla, viviendo, sin necesidad de más. Y sin llamar la atención de nadie.

Nos han educado y vivimos en una sociedad donde se hace imprescindible contar con todas nuestras facultades en plenitud. Ahora incluso, nuestra imagen externa debe obedecer también este mandato. Ser para siempre jóvenes, tersos, esbeltos, es un requisito para que una persona mantenga elevada su autoestima. Si se siguen estos preceptos culturales, es porque existe una lectura totalmente negativa de la vejez. Se ve como una etapa de límites que no queda más remedio que aceptar. Un momento de máxima melancolía. Las causas posibles de este pensamiento son dos. Nos hacemos conscientes de que el camino proyectado no ha podido ser realizado y de algo aún peor, que ya no queda tiempo suficiente para lograrlo. Sin embargo, sigue siendo un período donde es esencial hacer planes, tener proyectos. Con la esperanza de cumplir incluso con aquellos que se imaginaron cuando éramos más jóvenes.

Si tuviera la posibilidad de elegir, querría ser como esta enfermera veterana. Quizás, a esa edad, viva con menos capacidad económica y con la salud algo mermada. A lo mejor algún compañero de vida se habrá perdido por el camino. Pero todavía seguiría en pie, preparada para lo que llegara a continuación.

El envejecimiento tiene que ser también un acto de rebelión frente al tiempo. Un proceso que tiene



que empezar mucho antes de su llegada, preparándonos para conseguir ser (por dentro y por fuera), ese anciano al que aspiramos llegar a ser. Puede parecer un proyecto muy ambicioso. Pero tendríamos a cambio del esfuerzo mucho que ganar. Al envejecer, no sólo perdemos, también ganamos: ternura, proximidad, lucidez, serenidad…Todos estos valores pueden hacer de nosotras mejores enfermeras.

Por esta razón, miremos a nuestras enfermeras, las veteranas. Muchos tenemos la inmensa suerte de haber trabajado o trabajar todavía con ellas. Tienen una capacidad de enseñanza y consejo extraordinaria. Son la verdadera fuente de aprendizaje. A cambio les debemos afecto, cuidado y estima. Esa es la obligación de las generaciones más jóvenes. La mía.

Las enfermeras veteranas son las que han conseguido llegar hasta aquí, erguidas. Son lo mismo que han sido desde que eran jóvenes. Las canas y las arrugas no han desdibujado los frutos de su prestigio. Sino que son signo de mérito de aquellas que se prepararon para ser mejores en su etapa final. Con paso firme.

* Enfermera vocacional y licenciada en Humanidades. En búsqueda de una vida con sentido.



Héctor Benjamín Olea Cordero*



http://benjaminoleac.blogspot.com.es

¿CUÁL ES LA MEJOR BIBLIA?

Como no es lo mismo decir cuál versión te gusta más a cuál es la versión mejor, quiero compartir con ustedes algunas ideas que hay que tener en cuanta al momento de hablar de calidad en una traducción de la Biblia. El reconocido y mundialmente famoso lingüista Eugenio A. Nida, quien trabajó por muchos años como consultor de las Sociedades Bíblicas Unidas, menciona los principales elementos a tomar en cuenta al hablar de calidad en una versión de la Biblia: el texto, la exégesis, la estructura del discurso, el estilo, las ilustraciones, el formato y los materiales suplementarios.

Otro elemento a tomar en cuenta es el método de traducción empleado en dicha versión. En la historia de la traducción de la Biblia se han empleado básicamente tres métodos, auque la paráfrasis generalmente no se considera propiamente un método de traducción. Los tres mencionados métodos son:

A) La equivalencia formal: Tipo de traducción que se esfuerza en mantener la forma y estructura gramatical de la lengua fuente (casi palabra por palabra). Es lo que generalmente se conoce como traducción literal. Lo penoso es que muchos, erróneamente, piensan que este es el mejor método de traducción. En consecuencia los que así piensan consideran que las versiones de la Biblia que nos llegan a través de este método son las mejores, pero esto sencillamente no es cierto. Versiones de la Biblia que nos han llegado por medio del método de la equivalencia formal son: La serie Reina Valera, La Biblia de las Américas, etc.

B) La equivalencia dinámica: Tipo de traducción que no se apega tanto a la forma y estructura de la lengua fuente, con tal de asegurar la adecuada transmisión del sentido en la lengua receptora. Por ejemplo, la Versión Popular Dios Habla Hoy, La Nueva Versión internacional, etc. Contrario a lo que muchos piensan, este es considerado por los especialistas como el mejor método de traducción, y las versiones de la Biblia que nos llegan por medio de este método tienen cierta ventaja con relación a las realizadas por equivalencia formal.

C) La paráfrasis: Este método no es propiamente una traducción, pues tiene la tendencia de introducir en el texto ideas que no forman parte del texto fuente. Un ejemplo de este tipo de traducción son la Biblia al Día y el Nuevo Testamento viviente (Lo más importante es el amor).

Ciertamente hay que reconocer que la Versión Popular Dios Habla Hoy, la Nueva Versión Internacional, y la Biblia en lenguaje actual (que originalmente se llamó "la Biblia en lenguaje sencillo) son más comprensibles que la serie de la Reina Valera.

Sin embargo, hay que tener presente que no hay una traducción o versión perfecta de la Biblia, y que en sentido general cada versión de la Biblia es aceptable. Será por medio de la consideración de caso a caso, mediante una

* Biblista y teólogo protestante. Profesor universitario de hebreo, griego, estudios bíblicos y teológicos. También es el presidente y fundador del Instituto Dominicano de Ciencias Bíblicas IDCB, Inc. El Profesor Olea Cordero fue miembro del equipo de estudiosos de las lenguas bíblicas que trabajó en la versión de la Biblia llamada La Nueva Traducción Viviente.

seria exégesis, que podremos saber cuándo una versión es mejor que otra y viceversa. Obviamente, las personas que no conocen los idiomas originales de la Biblia tendrán que llevar a cabo por lo menos un serio trabajo consulta y comparación de versiones de la Biblia a fin de detectar en cada caso la probable mejor traducción en cuanto a reflejar un uso adecuado del idioma español y la más apegada a los textos hebreo, arameo y griego.

Obviamente, esto demanda que el estudiante tenga a la mano distintas versiones de la Biblia, de equivalencia formal, equivalencia dinámica y parafraseadas. También Biblias de estudio, ediciones críticas, comentarios exegéticos, etc. Para poner un ejemplo práctico de comparación de versiones, consideremos como caso ilustrativo, la traducción de Juan 1.11. Les digo que considerando el texto griego y su gramática, la traducción que vemos en la Reina Valera de 1960 (a lo suyo vino, el griego "las cosas suyas") y de la Nueva Versión Internacional (vino a lo que era suyo) son mejores que la traducción que encontramos en la Versión Popular Dios Habla Hoy (vino a su propio mundo), la Biblia en lenguaje sencillo (vino a vivir a este mundo), Biblia de Jerusalén (vino a los suyos).

Sin embargo, en cuanto a la traducción de Juan 5.39, la que encontramos en la Biblia de Jerusalén ("vosotros investigáis", modo indicativo), de la Nueva Versión Internacional ("ustedes estudian", modo indicativo), de la Versión Popular Dios Habla Hoy ("ustedes estudian", modo indicativo) son mejores, según la gramática del texto griego y el contexto del pasaje, que la traducción de la Reina Valera de 1960 ("Escudriñad", modo imperativo). En cuanto a este caso, la traducción que vemos en la Biblia en Lenguaje sencillo es mucho menos aceptable que la que hizo la Reina Valera de 1960.

Aunque la Biblia en lenguaje sencillo tradujo con el modo indicativo, la expresión "ustedes estudian la Biblia", es un inadmisible anacronismo, ya que para el tiempo de Jesús, todavía los judíos no habían llegado al consenso que arribaron hacia los años 90 después de Cristo con respecto a los libros que finalmente comprenderían el canon de la Biblia hebrea (nuestro Antiguo Testamento). Por otro lado, para el tiempo de Jesús, del Nuevo Testamento no se había escrito ni usa sola línea. Esto demuestra lo inaceptable que resulta que la Biblia en Lenguaje sencillo use la palabra "Biblia". Además, hay que decir que fue mucho después, en el siglo trece, cuando la expresión "La Biblia" comenzó a usarse para referir al conjunto de libros sagrados del cristianismo, comprendido por el AT y el NT, como lo conocemos hoy.

Toda versión de la Biblia se puede definir como aceptable. Lo que sencillamente recomiendo es que el estudiante de la Biblia procure tener traducciones que se hayan realizado con la aplicación de distintos métodos de traducción, hay que tener interlineales, de equivalencia formal (las literales), de equivalencia dinámica, y parafraseadas. Cierto es que la versión que pueda ser la mejor en un caso, puede ser la peor en otro, en cuanto al análisis comparativo de pasajes específicos se refiere.

No queda otra opción que comparar y seguir comparando versiones. Te recomiendo tener las distintas versiones de la serie Reina Valera (te puedo decir que ha habido progresos y hasta ciertos retrocesos entre la Reina Valera 1960 y la 1995). Procura tener la Versión Popular Dios Habla Hoy, la Nueva Versión internacional, la Biblia de Jerusalén, la Biblia del peregrino de estudio, la Sagrada Biblia Cantera e Iglesias, que es una edición crítica, etc., lo que personalmente persigo es tratar de tener a la mano cualquier versión de la Biblia que se publique en español.

Finalmente te digo que el estudio de la Biblia basado únicamente en traducciones o versiones de la Biblia, sin poder tener acceso a los textos en los idiomas originales, tiene sus limitaciones propias, y esto no se puede soslayar. Te digo esto, pues, una versión sola y de por sí no tiene la fuerza para ser ella el parámetro que determine la idoneidad de otra versión. Toda versión es eso, una versión más. Por eso se necesita el poder tener acceso a los textos hebreos, arameos y griegos para poder realizar el debido y justo juicio.

EL SUEÑO DE LA SULAMITA



Un estudio lingüístico-literario y una singular interpretación de *El Cantar de los Cantares*

José Manuel Glez. Campa*



INTRODUCCIÓN DEL AUTOR

El *Cantar de los Cantares* es una de las tres obras magistrales que tenemos del Rey Salomón, y constituye una verdadera joya de la literatura universal. Según muchos eruditos, en el campo literario y poético, "El Cantar de los Cantares es la obra más extraordinaria que jamás se haya escrito". Su título en hebreo es "*Sir Hassirim*" y en los LXX "*aisma aismaton*". Ambas expresiones definen esta bella y magistral obra como "el Cantar por excelencia".

Esta composición poética, de profundidad insondable y inspiración sublime, forma parte de los libros que constituyen el Canon del Antiguo Testamento (Biblia Judía). La Iglesia de los primeros siglos aceptó su canonicidad y lo adoptó como parte importante y trascendente de la Revelación divina. En sus ocho capítulos se encuentran escondidos tesoros de una riqueza incomparable. Se trata de una composición que eleva el alma y el espíritu a las cotas más altas de lo metafísicamente inaccesible y trascendente y que impregna de la esencia de la divinidad a todo el ser que introyecta, en los estratos más profundos de su corazón, sus contenidos.

Este libro de la Biblia ha sido motivo de estudio, para mí, desde hace más de cuarenta años. La primera vez que emprendí su análisis histórico, exegético y hermenéutico, fue en la ciudad de Valladolid donde, cursaba mis estudios de Medicina y donde conocí el Evangelio. Puedo afirmar que desde entonces, hasta el día de hoy, no he modificado la interpretación que tengo de esta obra de tanta exquisitez literaria y de profundidad insondable. El mantener la misma interpretación, que el libro me inspiró desde el principio, no ha sido lo habitual en mis estudios bíblicos, ni científicos. En mi ministerio son muchas las cosas que he modificado, fruto de las experiencias vividas y de una reflexión más profunda y enjundiosa de los textos bíblicos. Creo que la Palabra de Dios nos exhorta a no ser rígidos, sino a transformar nuestras concepciones en la medida que el Señor nos va dando más luz. El hecho de que mi interpretación del *Cantar de los Cantares* siga siendo la misma no quiere decir que no haya vuelto a estudiar con mejores medios, este precioso libro, una y otra vez a lo largo de mi devenir existencial en el tiempo que el Señor me ha concedido de vida. Hace más de treinta años en un teatro público de la ciudad de Barcelona expuse, por primera vez, una visión generalizada del *Cantar de los Cantares*, mediante una serie de conferencias, con el contenido de los estudios sistemáticos que sobre el libro había realizado. Esta exposición no pudo ser encajada en ninguna corriente interpretativa que se hubiera dado a través de casi dos mil años de Historia del Cristianismo. Por este hecho diferencial, quizá muchos estudiosos que seguían determinadas corrientes hermenéuticas, clásicas, no pudieron dar su aquiescencia a mi interpretación. Cada vez

* Licenciado en Medicina y Cirugía. Especialista en Psiquiatría Comunitaria. Psicoterapeuta. Especialista en alcoholismo y toxicomanías. Conferenciante de temas científicos, paracientíficos y teológicos, a nivel nacional e internacional. Teólogo y escritor evangélico.

que vuelvo a reinvestigar esta magistral obra crece mi sensación de lo lejos que estoy, aún, de comprender todo el mensaje integral que la misma contiene. Con motivo de mis investigaciones exegéticas y lingüísticas me he acercado más a aquellos autores que a lo largo de la Historia quizá entendieron mejor la esencia de lo que este libro quiere enseñarnos. Llegado a este punto, por mi parte, aún quedan muchos interrogantes pendientes. Una dificultad, no baladí, es el hecho de que esta obra está en sus originales escrita en hebreo y yo me encuentro más seguro en el griego de los LXX y del Nuevo Testamento. Por esta razón la investigación me lleva más tiempo y he tenido que recurrir a diferentes autores, de mucha solvencia, para mejorar mi exégesis y perfeccionar mi hermenéutica. No obstante tengo que confesar que *Cantar de los Cantares* es de una gran riqueza, pero también de una gran dificultad para su estudio. No puedo estar de acuerdo con aquellos que sostienen que la Palabra de Dios (la Biblia) es fácil de comprender; aún aquellas verdades que se refieren a "lo esencial y primario de la Salvación" pueden suponer dificultades de tal calado que entre los eruditos (maestros de la Palabra), no resulta fácil alcanzar un consenso. Y si esto se refiere al ámbito de los creyentes, que han experimentado un nuevo nacimiento genuino, qué podemos pensar de aquellos que no han sido Regenerados por el Espíritu Santo. El apóstol Pablo tenía esto muy claro cuando escribiendo a los Corintios, decía: " El hombre natural (grpsíquico) no puede percibir las cosas que son del Espíritu de Dios, porque le son locura, y no las puede entender porque se han de discernir espiritualmente".

Es muy habitual que mi ministerio nos lleve a la idea de que lo que el Señor nos enseña nos sirva para convertir el Evangelio en una realidad práctica. Alguna vez me habrán oído decir que estoy en contra de la espiritualización de la Biblia, que no de la espiritualidad, ya que en tal caso estaría cayendo en una contradicción desde el punto de vista de los presupuestos básicos del Cristianismo. El texto del *Cantar de los Cantares* parece un poco contrario a la idea de convertir la Palabra en praxis. El mismo nos apunta hacia una dimensión espiritual que vivencia el cristiano y la comunidad (la Iglesia), pero que no está en contradicción con que la recepción de la Palabra (la conversión) se explicite en una praxis, como expresión de la fe que actúa desde el corazón y las entrañas del creyente y de la Iglesia. Alguna personas que tomaron como inspiración de su vida este libro, fueron también las que hicieron obras grandes y concretas en el nombre de Dios; y sin embargo pasaron a la historia como místicos. Entre ellos destacamos a Santa Teresa, San Juan de la Cruz y Fray Luis de León en España. Éstos tuvieron como base primordial de su inspiración cristiana el libro de *Cantar de los Cantares*, lo que no les impidió realizar obras a favor de las personas más necesitadas en los diversos aspectos de la vida.

Voy a entrar en el análisis de diversos aspectos místicos. Pero cuando hablo de misticismo, me refiero a la realidad teológica que tiene que ver con las profundidades de la misma divinidad, es decir con lo más profundo y secreto de la interioridad de Dios.

Con el estudio de este libro vamos a intentar dar un paseo, por nuestra propia interioridad, transitando por los estratos más profundos de nuestro corazón. Se ha dicho que para conocer a un hombre, se puede hacer de dos maneras: leyendo sus libros o pasando por su corazón.Vamos a intentar sumergirnos en los estratos más profundos de nuestra propia interioridad. Esta clase de misticismo es la que necesitamos. Tengo la impresión de que este viaje a las profundidades de nuestra esfera íntima constituye una invitación de Dios para que no solo nos centremos en la dimensión social y práxica del Evangelio, sino para que tengamos en cuenta que también hay otros aspectos salvíficos y soterilógicos, del mismo, que actúan sobre la esfera de la intimidad del ser y que no debemos descuidar. *(Continuará)*

Leonardo Goyret*

EL JESÚS HISTÓRICO, EL CRISTO LEGENDARIO Y EL CRISTO VIVIENTE

Tres distinciones que debemos hacer como creyentes

Nota editorial: El presente artículo fue expuesto por su autor, Leonardo Goyret, en forma de post, en la biografía de "**Hermenéutica Bíblica, Severino Croatto**" de *Facebook*. Después de que este editor lo copiara en su propia biografía de Facebook, dio origen a una discusión entre diferentes intervinientes que, como suele ocurrir, derivó en otros tópicos relacionados con el tema que sugiere el título. Las discusiones están en https://www.facebook.com/elospitao/posts/10207912877636822.

1. Es preciso distinguir entre el Jesús histórico, el Cristo legendario y el Cristo viviente. Del primero sabemos muy poco. Del segundo sabemos más, pero a través de relatos teológico-literarios y de dogmas eclesiásticos, que constan en textos con intensa carga ideológica de época. Del último, del Cristo viviente, sí sabemos, y podemos saber mucho, si es que nos hemos encontrado con él en una experiencia profunda y viva de fe; en un encuentro vivencial, sea personal o comunitario. Es decir, en y a través de un diálogo divino-humano vital, persistente e iluminador.

2. Jesús histórico FUE, hace unos dos mil años. El Cristo legendario HA SIDO durante casi dos mil años hasta el presente, a través de los textos fundantes y los dogmas establecidos. El Cristo viviente ES, ayer, hoy y siempre (cf. Heb. 13: 8). Cuando nos encontramos con el Cristo viviente, el que es, nuestra vida y el mundo se iluminan y se llenan de sentido. Y es, a la luz siempre actual del Cristo viviente, que cobra sentido la vida y muerte del Jesús histórico, y nos es posible valorar su gran importancia histórica. Y también a la luz del Cristo viviente cobran pleno sentido los textos del Cristo legendario; todos los mitos y leyendas que lo proclamaron y que constan en el Nuevo Testamento y en otros textos antiguos. Es decir, en las narraciones que fueron reelaboraciones teológicas, desde y para la fe, de la literatura sagrada hebrea y de diversos relatos de otras tradiciones religiosas del mundo grecorromano.

3. En efecto, el Cristo viviente es lo que da sentido a los mitos y leyendas del Nuevo Testamento y a las declaraciones del dogma eclesiástico. No los explica sino que los diafaniza, es decir, los hace transparentes. Los diafaniza desocultando, de esos textos bíblicos y doctrinales, la verdad última y eterna del mundo y de la humanidad, la misma que el Cristo viviente realiza y consuma. Además, a través de esta diafanía del Cristo legendario, el Cristo viviente nos enseña a comprender mejor la importancia del Jesús histórico, que fue la raíz histórica de su acontecer definitivo. Nos acerca a la com-

* Presbítiero anglicano uruguayo, nacido en 1962, egresó de sus estudios teológicos en ISEDET (Buenos Aires- Argentina) en 1990. Fue profesor de Teología Sistemática en el Instituto Teológico Anglicano de Montevideo desde 1997 hasta 2014. Actualmente es profesor de Lingüística en la Escuela Superior de Comunicación Social de la Universidad del Trabajo, en Montevideo.

prensión del amor redentor del Jesús histórico, un amor en acción por todos y para todos, que fue la verdad más permanente de su vida. El mismo amor que el Cristo viviente, quien fue el Jesús histórico, nos revela como lo más hondo de su gloria (cf. Ef. 3: 17-19; 2 Cor. 3: 18).

4. Por cierto, el Cristo viviente es el Cristo escatológico. Y es, además, el Cristo místico porque es la cabeza convergente del misterio del mundo (cf. Ef. 1: 9-10). Y lo es de su pueblo testimonial, que es su "cuerpo" místico (cf. Ef. 4: 15-16). De tal modo y por ser quien es, el Cristo viviente nos convoca hacia sí desde lo último y supremo de toda realidad. Siendo así lo definitivo, su verdad eterna y universal comienza donde terminan todas nuestras palabras. No hay palabra humana que pueda encerrarlo, por más sagrada que sea, porque el Cristo viviente no se explica, se vive. Las narraciones y los dogmas son solo aproximaciones poéticas a su verdad inabarcable e inagotable.

5. Por lo dicho, es urgente que abandonemos todo afán de subordinación del Cristo viviente a la leyenda y a la doctrina, por muy nobles que estas hayan sido en su propósito de atestiguarlo. Por el contrario, la leyenda y la doctrina deben quedar subordinadas a la experiencia del Cristo viviente, fuente de toda verdad y justicia. Él es el Salvador del mundo, no los textos que lo narran o lo explican. En una época como la nuestra, donde la gente educada en una cultura de la libertad y de la dignidad humana es cada vez más crítica con los fundamentalismos y tradicionalismos de todo tipo, no es pertinente seguir defendiendo la letra de leyendas y de dogmas sin interpretarlos de un modo actualizado. Una impertinencia tan grande, cautiva de un discurso premoderno, solo puede producir un penoso contra-testimonio. Será, además, un empeño inútil, destinado al inevitable fracaso. Nos urge, pues, ser creyentes críticos y bien situados en nuestro tiempo, no ingenuos y anacrónicos. Creyentes que proclaman como fundamento no una palabra escrita (en leyendas y dogmas), sino a aquel que es "la Palabra": el Cristo viviente, la razón misma del universo y de la humanidad (cf. Jn. 1: 1-3, 14, 18; Col. 1: 16). Creyentes que no dudan en reconocer el carácter simbólico de sus símbolos y el condicionamiento histórico de sus textos y tradiciones.

6. En efecto, proclamamos con nuestro único fundamento al Cristo viviente. El que dice de sí, según el testimonio legendario: "Yo soy el primero y el último, y el que vive. Estuve muerto, pero ahora vivo por los siglos de los siglos." (Apoc. 1: 17-19). Si abrimos los ojos de la fe y leemos, lo veremos a través de los textos y los dogmas: es la verdad más honda y permanente del Cristo de la leyenda sagrada y del dogma establecido. Veamos entonces, con la misma mirada de fe, la naturaleza y su esplendor lleno de vida, y la inmensidad el cielo estrellado, y a quienes amamos, y también veremos al Cristo que vive en lo más central de nuestro ser y de toda realidad. Pues ahí también está. Así y de muchos modos nos habla, llenando de vida y de sentido todo lo que de él se ha proclamado, a través de narraciones y doctrinas, y de todo aquello que, en este mundo, nos habla de él. Es el Cristo viviente, no un determinado texto o una determinada religión. Y es el único que es capaz de "abrir" el "libro" sellado de la historia, desocultando nuestra pequeña singularidad humana en el tiempo y elevándola a la eterna y amorosa universalidad del acontecer divino (cf. Apoc. 5: 2-7, Apoc. 11: 15). Alumbrando, así, el camino hacia un mundo bueno y justo para todos, el que esperamos según su promesa (cf. 2 P 3: 13; Apoc. 21: 1-5).

7. En suma, el Cristo viviente es la diafanía humana de Dios, la plena transparencia del divino amor que nos eleva a lo definitivo. Como bien decía Dietrich Bonhoeffer: "Dios está en el centro de nuestra vida, estando más allá de ella." Y es en ese centro que Cristo nos alumbra. Él, quien vive para siempre inmortal, y quien nos atrae hacia sí desde el misterio último del mundo (cf. Jn. 12: 32; 1 Cor. 15: 28). Él mismo, y no ningún texto, ni dogma ni cosa alguna, es "el autor y consumador de la fe" (Hb. 12: 2). Solo el Cristo viviente es la Palabra de Dios, y en él está la vida que es la luz de la humanidad (cf. Jn. 1: 1-4).

Casa pequeña con vistas



PROTESTANTE DIGITAL

*Isabel Pavón**

La idea fue de él y ella le apoyó en todo. Desde hacía mucho tiempo querían construir una pequeña casa con vistas. Se edificaría en la cima de una montaña de fácil acceso. Sería transparente. Estaría iluminada por fuera y por dentro para que, tanto de cerca, como de lejos, se pudiese ver su estructura.

El pensamiento principal consistía en ofrecerla a los demás y que pudieran disfrutarla. Invitarían a sus amigos y siempre a personas con valores nobles.



Los incrédulos-falsos-mentirosos observaban la construcción entre la arboleda. No querían que su curiosidad resultase patente.

Llevó meses acomodar la vivienda. Su espacio quedó aprovechado por completo antes de comenzar a preparar el orden de las invitaciones. Todo necesitó su tiempo.

Llegó el día y la puerta se abrió, pero los invitados, reacios a entrar, desaparecieron. No estaban acostumbrados a ver paisajes nuevos, no sabían abrir sus mentes a lo desconocido.

Sin conocimiento de causa, los incrédulos-falsos-mentirosos comenzaron públicamente a opinar en contra: las luces interiores eran demasiado vivas. No veían conveniente que hubiese iluminación exterior que atrajeran las miradas, el horario de visita era inadecuado y, sobre todo, criticaban el concepto de transparencia.

Sin embargo, la casita se hizo con el fin de ser compartida.

Con el paso de los días, unos cuantos temerosos se atrevieron a entrar. Lo hicieron en grupo, temblorosos, cogidos de la mano. Esto último les ayudó a sentirse cómodos. Perdieron el miedo del principio y se relajaron.

Al ver los incrédulos-falsos-mentirosos que algunos empezaban a hacer uso de ella se llenaron de rabia y aumentaron las críticas destructivas sobre la utilidad de la casita. Estropearon las cerraduras en varias ocasiones con el fin de que nadie más pudiese entrar aunque, en lo profundo de sus corazones, estaban deseosos de atravesar la entrada y ver el interior. Por eso fueron a pedir ayuda al que llamaban "Echaopalante", sabiendo que se posicionaría a favor de ellos. Éste ordenó la solución: pedir a los propietarios que dejaran entrar a los no invitados y les dejasen hacer lo que quisieran.

Por supuesto, los dueños se negaron. Por supuesto, recibieron amenazas por negarse. Se vieron obligados a oír duras palabras. Recibieron represalias. El pueblo entero les dio la espalda. No obstante, los dueños no cedieron. No cedieron porque tenían claro el propósito de la construcción; porque tanto en ella como en su mantenimiento se gastaron todos sus ahorros; porque no estaban dispuestos a dejar entrar basura y porque la casa, simplemente, era de ellos y su fin era bueno.

El tiempo fue pasando y pasando y a duras penas la casita y sus dueños sobrevivieron a la adversidad de los vecinos. Aún hoy puede verse llena de invitados foráneos. Aquél hogar sigue cumpliendo su propósito: Ser transparente, que desde el interior se vea el exterior y que el exterior forme parte del interior.

*Escritora y parte de la Junta de ADECE (Alianza de Escritores y Comunicadores Evangélicos).



Plutarco Bonilla A.*

"Hermanos, agachemos los ojos y cerremos la cabeza para orar"

Ojos, ver, pensar
(Observaciones sobre "lenguarse la traba")

Los trabalenguas son ejercicios que solíamos realizar en los lejanos años de nuestra adolescencia y juventud, para practicar la pronunciación, "de carrerilla" (o "de carretilla", que también se dice), de iguales o muy semejantes sonidos silábicos concatenados, o de palabras, con frecuencia inventadas, de complicada articulación. "Qué enladrillado está el cielo, qué enladrilladito está, ¿quién será el desenladrillador que lo desenladrillará?", era uno de esos juegos de la lengua muy comunes. Otro, bastante más difícil: "El arzobispo de Constantinopla se quiere desarzobispoconstantinopolizar, ¿quién será el desarzobispoconstantinopolizador que lo desarzobispoconstantinopolizará?". El quid de la cuestión consistía en pronunciar esas palabras lo más rápidamente posible sin que a uno se le trabara la lengua; o, para hacer juego con el juego de palabras y usar una especie de jitanjáfora, sin que a uno se le "lenguara la traba" y luego dijera "una costra por osa".

No es nada sorprendente caer en ese "lenguarse la traba" y enredar términos de muy diversas maneras. No es cuestión solamente de no poder pronunciar con rapidez palabras enrevesadas. Puede manifestarse, además, como el intercambio de las sílabas de varias palabras o el mismo intercambio de palabras. Hemos sido no solo testigos de ello sino también protagonistas. Y sabemos incluso de un caso que nos fue contado por la misma persona a quien le sucedió cuando estaba predicando sobre el pasaje de la multiplicación de "los panes y los peces". Ya el lector puede imaginarse lo que pasó al decir una cosa por otra. Quien me relató esa experiencia añadió: "Tan pronto como lo dije me di cuenta del error. Decidí de inmediato no disculparme, porque me dije a mí mismo: 'Si me disculpo, quien no se dio cuenta se percatará de mi error; pero al expresarme bien en ocasiones sucesivas, quien se dio cuenta sabrá que lo corregí… sin tener que confesarlo'".

¿A qué hemos de achacar ese incómodo fenómeno? Lo más seguro es que se deba a múltiples causas, pues las formas que adquiere esa especie de anomalía al hablar son igualmente múltiples. Un psicólogo diría, muy probablemente, que en determinadas ocasiones se deba a la "traición" del subconsciente. Quizás, como en los ejemplos indicados antes, sea causado más bien por la simple dificultad fonética (repítase con rapidez la expresión "Tengo una lora que pasa del coro al caño y del caño al coro" y se verá lo que pasa).

Como en el caso del predicador antes mencionado, la expresión que da título a este breve comentario («Hermanos, agachemos los ojos y cerremos la cabeza para orar») no es invención de quien escribe estas líneas. Le sucedió, hace años, muchos años, a una persona, varón, que dirigía un culto evangélico en una

* Plutarco Bonilla A. fue profesor de la Universidad de Costa Rica y consultor de traducciones de Sociedades Bíblicas Unidas (Región de las Américas). Jubilado, vive en Costa Rica.

de las iglesias centrales de aquella época, en San José, la capital de Costa Rica. (Por razones obvias, no mencionamos, en ninguno de los dos casos, los nombres de la persona o de la iglesia a las que nos hemos referido).

No vamos a analizar, por supuesto, las causas de que se produjera la metátesis de palabras dentro de esa específica oración (o sea, el intercambio de posiciones de "agachemos" y "cerremos"). Sería un ejercicio carente de significado, infructuoso y, con toda seguridad, injusto. Pero el hecho mismo sí provocó –y ha continuado provocando– en mí, desde que lo oí hace muchísimos años, algunas reflexiones relacionadas con mi experiencia como cristiano evangélico. Se trata de recuerdos y reflexiones que han sido recurrentes en los últimos años al contemplar el panorama de lo que está ocurriendo hoy en ese mundo religioso al que pertenezco.

Puesto que se habla de ojos y de cabezas, una primera consideración se relaciona con el ver. Este verbo tiene un uso muy variado, como variado es el uso de verbos a los que recurrimos cotidianamente y que se refieren, en primera instancia, a actividades humanas normales. En nuestras conversaciones con amigos o vecinos, les damos con suma frecuencia un significado metafórico a verbos como "andar", por ejemplo. Cuando al hablar de cierto joven decimos que "ese muchacho no anda bien" no queremos indicar que tal persona tiene problemas de movilidad física, por la razón que fuera. Aquí "andar" es sinónimo de "comportarse". En la Biblia, "ver" significa, con frecuencia, "creer"; y "oír", "obedecer". Pero "ver" es también "ver con los ojos del entendimiento o del espíritu"; o sea, no se trata, en ese caso, de ser capaz de percibir objetos físicos en virtud de la luz que los ilumina, sino de entender, de captar con la mente. "En tu luz podemos ver la luz", dice el salmista hablando acerca de Dios (36.9, DHH).

Ver implica, pues, pensar. "Pensar y dejar pensar" era uno de sus lemas por los que Juan Wesley, el fundador humano del metodismo, regía su vida. Puesto que considero que encierra una gran verdad, he repetido en diversas ocasiones que quien no deja pensar es… porque no piensa. Ahora también añadiría que quien no deja pensar es porque le tiene miedo a pensar o a que otros piensen. He dicho así mismo, en plan jocoso pero en serio (permítaseme esta paradoja), que la cabeza nos la dio Dios para que usemos lo que tiene dentro… y no solo para ponernos el sombrero (o el velo).

Eso se aplica de igual manera a la oración. ¿No está implícito ello en las palabras de Pablo apóstol –aunque estén referidas directamente al asunto de hablar en lenguas– cuando dice: "debo orar con el espíritu, pero también con el entendimiento"? (1 Corintios 14.15). Hace años, en una actividad conocida como "taller de ciencias bíblicas" en una ciudad del oriente cubano, hice algo con temor y temblor, pues consideraba que la persona a la que iba a referirme podría ofenderse. Mi intención era, ciertamente, pedagógica. Resulta que quien dirigía el taller le solicitó a uno de los participantes, antes de iniciar una de las sesiones, que orara. Cuando se me cedió el puesto para la clase correspondiente, le pedí perdón al hermano que había orado (¡y era mayor que yo!) por hablar de él. Le señalé, entonces, que en aquella breve oración había mencionado un número muy exagerado de veces la palabra "Señor". De hecho, esa observación venía muy bien con la clase que dirigía. Entonces, allí mismo pregunté: ¿No será eso, acaso, una forma inconsciente de usar el nombre de Dios en vano? Mi temor desapareció cuando, en el receso, el aludido hermano se me acercó y me dijo: "Gracias, don Plutarco, porque la verdad es que yo nunca me había dado cuenta de que así lo estaba haciendo". En otras palabras (pues eso se repite constantemente en las oraciones que se hacen en público; de las privadas no puedo hablar…), estamos usando la palabra "Dios" (o "Señor", "Padre", "Jesús", "Espíritu", etc.) como simples muletillas al hablar; o como mantras. En la breve oración del Padrenuestro se usa una de esas palabras una sola vez ("Padre": Lucas 11.2; Mateo 6.9). Y en la mucho más extensa oración conocida como la "sacerdotal", Jesús pronuncia la palabra "Padre" (en vocativo: *páter*) seis veces: vv. 1, 4, 11, 20, 24 y 25; y la palabra "Dios", en referencia indirecta, en una sola ocasión: v. 3. Hemos de recordar que esta última oración fue una oración emocionalmente muy cargada, dado que el propio orante sabía que su hora final estaba muy cerca.

Según la confesión del hermano cubano, y hablando en términos generales, resulta que usamos el nombre de Dios… sin pensar.

Eso de cerrar los ojos es una práctica contra la que no tenemos objeción…, aunque sí objeta-

mos que se generalice, como cuando se les pide insistentemente a los presentes en un culto que todos cierren los ojos. A unos, eso les ayuda a no distraerse y mantener su mente concentrada; pero a otros no. El publicano de la archiconocida parábola del Evangelio miraba al suelo (“ni siquiera se atrevía a levantar los ojos al cielo”: Lucas 18.13, DHH). Y el salmista afirma: “Levanto los ojos a los montes: ¿de dónde me vendrá el auxilio’?” (Salmo 121.1, BP).

O sea, que no está tan mal el “agachar” los ojos, aunque para algunos no sea necesario.

Pero una cosa muy distinta es cerrar la cabeza.

Si consideramos correcto lo de “orar con los ojos cerrados”, también consideramos indispensable que los cristianos tengan que mantener la cabeza bien abierta (los ojos cerrados pero el entendimiento alerta). La cerrazón cefálica solo conduce al seguimiento borreguil. No en vano Pablo recomendaba a los creyentes de Tesalónica que todo lo “examinaran” (o “sometieran a prueba”, según la DHH), y que solo retuvieran lo bueno (1 Tesalonicenses 5.21). Algunas personas dejan la impresión de quererse “curar en salud”, y prefieren no someter a prueba nada y dejar así que sean otros los que se tomen la molestia de escudriñarlo todo para que luego les den a ellas lo que aquellos consideren que sea lo bueno que haya que retener. No fue lo que hicieron los judíos bereanos al escuchar, nada más ni nada menos que al mismísimo Pablo de Tarso (Hechos 17.11), pues “día tras día estudiaban las Escrituras para ver si era cierto lo que se les decía” (DHH; o “para comprobar si estaban así las cosas”, NBE).

¿Cuántos cristianos regresan continuamente a las Escrituras para verificar si lo que se les dice desde nuestros propios púlpitos evangélicos es cierto o si las cosas están “de otro modo”?

Acerca del entendimiento y de la predicación hay mucho que hablar. Será en otra ocasión.

(DHH: *Dios habla hoy*; BP: *Biblia del peregrino*; NBE: *Nueva Biblia Española*).

Tres Ríos, Costa Rica
19 de noviembre del 2013



Charo Rodríguez

ACCION DE GRACIAS

Bendito seas, Señor, Dios de la Vida,
Dios de la libertad,
por los hombres que se atreven a ser libres,
a vivir libres,
arriesgando la unidad con la casa paterna
para unirse a la vida,
para vivir fieles a su causa.

Bendito seas, Señor, Dios de la Vida,
Dios de la Libertad,
por los hombres que se atreven a decir su verdad
arriesgando la verdad de algunos hombres,
el abrazo del poder
y hasta el destierro.
Bendíceles a ellos,
que aliviaron mis oídos sedientos
durante tantos años.
Bendice a tantos hombres,
cada vez más numerosos,
que no admiten ningún interés
por encima de la causa de los hombres.

Que no tienen miedo
a vivir solos delante de la vida,
a crecer, como hombres, solos, libres,
sin más pertenencia que ser hombres,
sin más causa que acoger la Vida,
extender la cadena de la vida.

En ellos te conozco y te bendigo.
Bendito seas, Señor, Dios de la vida.

EL ANTIEVANGELIO DE LA VERDAD



Carlos Osma*

LUPA PROTESTANTE

Conoceréis la verdad y ésta os hará libres" dice el evangelio, pero quienes han sido educados en iglesias donde se conoce "la Verdad", saben perfectamente que la verdad absoluta es un peligro que acaba con la libertad individual. Y esto es así porque donde hay "Verdad", hay siempre un grupo de personas expertas que dicen al resto lo que tienen que hacer y como deben comportarse. "La Verdad" es un instrumento de control que utilizan quienes no tienen capacidades, quienes no son capaces de discernir, de valorar, de acercarse a la realidad; quienes han renunciado a la vida por que les da miedo, porque son conscientes de sus limitaciones y de su cobardía.

Es absolutamente estúpido hablar hoy de "Verdad", creer que se posee por revelación divina y predicarla a quienes no la tienen. Hay que estar muy ciego, o ser muy ignorante para hablar con otra persona con la intención de traerla a "la Verdad". Los cristianos no tenemos "la Verdad" y nunca la hemos tenido, por la sencilla razón de que no existe. Sólo ha sido un engaño del poder para controlar y perpetuarse. Quien defienda hoy "la Verdad" cristiana no está hablando de cristianismo, sino de poder, de las estructuras de control religioso con las que se está de acuerdo. El cristianismo no nació como una filosofía sobre el conocimiento de "la Verdad", sino en el seguimiento de Jesús de Nazaret.

Justificar el conocimiento de "la Verdad" apoyándose en la Biblia, sólo lo pueden hacer quienes prefieren olvidar que no hace mucho tiempo se condenaba a personas que, como Galileo, ayudaron a ver que la Biblia no es un libro donde encontrar "la Verdad" sobre el funcionamiento del universo. Y si hoy sabemos que Galileo tenía razón y que la Biblia no es un libro de "Verdades" astronómicas, es difícil sostener que sí lo es de "Verdades" morales, antropológicas o sexuales. Cuando los cristianos nos acercamos al texto bíblico para buscar una guía, una verdad que nos ayude, lo hacemos siempre desde una posición definida y limitada. No hay acceso posible a una supuesta "Verdad" escondida en el texto bíblico que sirva para siempre y sea inamovible. Tampoco una que esté libre de todo aquello que nos condiciona.

Cristianos y no cristianos en el siglo XXI vivimos con verdades limitadas y condicionadas, y no tenemos acceso a nada más. Cada día nuestras verdades son puestas a prueba y no siempre sobreviven… Todos hemos dejado atrás verdades que pensábamos eran absolutas, y seguimos hacia de-

* Licenciado en Ciencias Matemáticas y profesor de un instituto de secundaria en la provincia de Barcelona. Es miembro de la Església Protestant Barcelona-Centre (Església Evangèlica de Catalunya-IEE).

lante con otras nuevas que nos permiten explicar mejor nuestra existencia. Podemos, y debemos, defender las verdades que pensamos que pueden mejorar nuestra vida y la de los demás, frente a otras verdades que consideramos que la limitan. Pero no deberíamos hacerlo otorgándonos la posesión de "la Verdad", nuestro mundo se mueve, nuestras vidas son mejores, somos más libres, cuando tenemos la posibilidad de alcanzar una verdad que no es para siempre.

Es cierto que existen sistemas cerrados donde hay "Verdad", donde hay buenos y malos, santos y pecadores. Sistemas donde todo tiene un lugar, un orden, un momento, unas obligaciones… Una "Verdad" con mayúsculas restringida únicamente a ese sistema cerrado con siete llaves. Muchas iglesias se han convertido en eso, en sistemas cerrados y opresivos donde existe una "Verdad" que hay que mantener frente a los ataques del exterior. Evidentemente, todo el mundo tiene derecho a construir su palacio de cristal, o más bien su iglesia de hormigón, pero nada de todo esto tiene que ver con el evangelio, con la propuesta de Jesús.

El evangelio siempre ha sido más valiente, y sobre todo más abierto y más humano. La verdad se descubre andando, siguiendo al maestro libremente. Porque la verdad no es una forma de ver el mundo, unas leyes, una filosofía, una teología o una lectura determinada de la Biblia; la verdad cristiana es el mensaje de Jesús de Nazaret que puede expresarse, concretarse, vivirse de infinitas formas posibles. Un mensaje que se resume en amar al prójimo como a uno mismo, pero que tiene infinitas maneras posibles de ponerse en práctica. Y quizás esta verdad no convenza a todo el mundo, y millones de personas piensen que es irrealizable, naif, estúpida… Y tendremos que explicarles por qué esa verdad todavía tiene sentido para construir un mundo mejor para todos, y deberemos reconocer también que es una verdad demasiado elevada para nosotros a veces, y que no siempre acertamos a ponerla en práctica. Y escucharemos sus objeciones y tendremos que tenerlas en cuenta para no acabar defendiendo una verdad que no es tal.

No hay libertad donde hay "Verdad", ni tampoco cristianismo. Quienes dicen defenderla viven engañados y sometidos, y su antievangelio no busca la liberación de los seres humanos, sino que vivan oprimidos bajo una determinada comprensión del mundo. Por eso ser cristiano hoy es, como hizo Jesús, renunciar a "la Verdad" que defienden los poderosos, e ir en libertad hacia las verdades limitadas que nos muestran nuestros prójimos o que descubrimos en nosotros mismos. El cristianismo es la religión del amor, no de "la Verdad". No es el opio del pueblo, ni una anestesia para quienes no quieren enfrentarse a la angustia de una existencia que no logran entender. El cristianismo es una religión contra natura que pone al último el primero, que pide amar incluso a nuestro enemigo y que vive con la esperanza y el deseo de poder construir un mundo donde todos los seres humanos sean hermanos y hermanas. Y para eso, o contra eso, no hay "Verdad" que valga… Sólo el amor puede hacerlo. Esa es la verdad cristiana, una verdad siempre en minúsculas que convive con muchas otras verdades también en minúsculas. Pero en esa convivencia la fe cristiana se perfecciona, se hace mejor y más humana.

“” Justificar el conocimiento de "la Verdad" apoyándose en la Biblia, sólo lo pueden hacer quienes prefieren olvidar que no hace mucho tiempo se condenaba a personas que, como Galileo, ayudaron a ver que la Biblia no es un libro donde encontrar "la Verdad" sobre el funcionamiento del universo. Y si hoy sabemos que Galileo tenía razón y que la Biblia no es un libro de "Verdades" astronómicas, es difícil sostener que sí lo es de "Verdades" morales, antropológicas o sexuales"

COSAS DE CASA...

La "ofrenda para los santos"

Y LAS IGLESIAS DE CRISTO

(Del Movimiento de Restauración)

8



Emilio Lospitao

Algunos exegetas de las Iglesias de Cristo interpretan la preposición "para" de la frase "la ofrenda para los santos" (1 Corintios 16:1; 2 Corintios 8:4; Romanos 15:26) con sentido exclusivo y afirman que de la "ofrenda" ordinaria dominical no se puede usar absolutamente nada para otro fin que no sea "para los santos" (los que forman el grupo de la iglesia). Esta idea de que la ofrenda es exclusiva "para los santos" se corresponde con algunos estudios realizados sobre la empatía y la compasión, los cuales afirman "que los creyentes tienden más a dirigir su empatía hacia su propio grupo, que religiosos y no religiosos motivan su altruismo en valores diferentes...". Estos estudios revelan también que "los más religiosos... fundamentan menos su generosidad en las emociones y más en otros factores, como el dogma, la identidad de grupo o la reputación". [1]

La ofrenda en cuestión

Esta "ofrenda para los santos", de la cual hacen referencia los textos indicados en la entradilla, se trata de una colecta especial caritativa que Pablo promovió entre las iglesias gentiles[2] para mitigar las carencias materiales de los más pobres en Judea por causa del año sabático (54/55), cuando en Palestina no se realizaba la cosecha ordinaria. Indicar que dicha ofrenda estaba dirigida "para los pobres entre los santos que *están en Jerusalén*" (Rom. 15:26) era la forma más lógica de decir toda vez que el itinerario que seguían los portadores de dicha ofrenda terminaba en dicha ciudad, pero no significa que los pobres "entre los santos" de las aldeas cercanas a Jerusalén estuvieran excluidos. (1Cor. 16:3; Rom. 15:25).

Por causa de las tensiones que había entre Pablo y "los de la circuncisión"[3], especialmente de Jerusalén (ver Gál. 2:11 sig.), el Apóstol temía que no fuera bien recibida (Rom. 15:30-31). De hecho, cuando el Apóstol llegó a Jerusalén de su último viaje misionero, tuvo que lidiar con "los de la circuncisión" de manera "políticamente correcta", incluso cumpliendo con preceptos de la ley (Hech. 21:17-24). Pablo deseaba que esta ofrenda sirviera como demostración de la comunión entre los cristianos gentiles y los cristianos judíos mesiánicos, un símbolo "ecuménico" entre ambos grupos. Esta ofrenda, además, era un "don especial de Dios" y de "comunión mesiánica" (2Cor. 8:4; 9:13).

Esta colecta, que comenzó en la crisis gálata por el año 49/50 (Gál. 2:10), se fue concluyendo en la primavera del año 54 (1Cor. 16:1-4), después de un tiempo de estancamiento por los problemas que Pablo tuvo que solventar en la comunidad de Corinto (2Cor. 1:12 – 2:1 sig.).

Así pues, en principio, nos encontramos con una colecta especial que tenía un propósito ex-

1. http://elpais.com/elpais/2015/11/05/ciencia/1446717405_450204.html
http://www.agenciasinc.es/Noticias/La-educacion-religiosa-no-hace-a-los-ninos-mas-altruistas/?utm_source=boletin&utm_medium=email&utm_campaign=2015

2. Posiblemente a instancia del apóstol Pedro (ver Gálatas 2:10).

3. Ver "*Iglesias del Nuevo Testamento*", http://revistarenovacion.es/e-Libreria_files/IglesiasdelNt.pdf

traordinario: ayudar a los más pobres entre los "santos" (cristianos) de Judea, por el motivo más arriba señalado: el año sabático.

Esta particular y singular situación es la que nuestros exégetas quieren universalizar, y para ello se aferran a la preposición "para" como nexo exclusivo.

Nuestra consideración

Si la preposición "*para*" de los textos citados más arriba infiere una exclusión, entonces deberíamos inferir que la acción social que narra Hechos 6:1 era "exclusivamente" para las mujeres "*viudas*". Y que otras personas necesitadas de esa ayuda (varones o casadas) quedarían excluidas de la misma. Continuando con esa exégesis de exclusión, en el caso de la "colecta" de los gentiles *para los pobres que hay entre los santos* ***que están en*** *Jerusalén* (Romanos 15:26), excluiría también a los otros pobres entre los santos de las iglesias limítrofes de Jerusalén porque **no estaban en** Jerusalén". ¡Creemos que estas *inferencias* carecen del mínimo rigor exegético!

Lecciones de una parábola

La parábola del *Buen Samaritano* es una magnífica ilustración para el caso que nos incumbe. El *Samaritano* ofreció al necesitado su ayuda, su tiempo y su dinero sin preguntarle quién era, de dónde procedía, qué creía, a dónde iba… ¡Nada! (Lucas 10:25-37). Los exégetas aludidos más arriba objetan que la enseñanza de esta parábola afecta solo a nivel personal, pero no a la iglesia (!) ¿Solo a nivel personal? ¿No estaba enseñando Jesús, a través de esta parábola, quién era nuestro "prójimo" y cuál era el segundo mandamiento más importante de la Ley, tanto para el individuo como para la iglesia? ¿Es que cuando entramos en el local de la iglesia dejamos de ser personas? ¿Nos convertimos en un Ente abstracto e impersonal? Nos parece bastante cínico decir que la parábola está dirigida a los individuos, de manera personal, pero no a la iglesia, de manera colectiva.

La caridad cristiana no hace acepción de personas

La caridad cristiana, expresada en la solidari-



dad con los pobres de este mundo, puede en algún caso tener prioridades, pero como norma no hace acepción de personas, porque entonces ya no es caridad. El Apóstol reta a sus lectores: *"No nos cansemos, pues, de hacer bien; porque a su tiempo segaremos, si no desmayamos. Así que, según tengamos oportunidad, hagamos bien a todos, y mayormente a los de la familia de la fe"* (Gálatas 6:9-10). La prioridad está señalada en la frase *"mayormente a los de la familia de la fe"* (a los cristianos), pero hay que hacer "bien a todos". Esto es tan evidente, desde los mismos sentimientos innatos en los seres humanos, que no necesita de ninguna apología (la apología es necesaria para lo contrario: para hacer acepción de personas). No, esta exhortación apostólica no se reduce al ámbito individual, como arguyen los citados apologistas, sino que incluye a la iglesia como tal. ¿Acaso podemos evadirnos de esta responsabilidad ética cuando formamos un colectivo? ¿Está la iglesia exenta de practicar la caridad hacia el prójimo, cualquiera que sea este? Nos tememos que estos exégetas sacralizan la ofrenda olvidando que lo "sagrado" es el hombre, hecho a imagen y a semejanza de Dios. Caen en el mismo error que los fariseos del tiempo de Jesús los cuales justificaban la omisión de ayuda, incluso a los padres, porque dicha cuantía ya la habían dedicado como ofrenda al templo. Jesús los llamó hipócritas (Marcos 7:10-13).

(Del libro "*12 tópicos de las Iglesias de Cristo revisados*" - Emilio Lospitao).

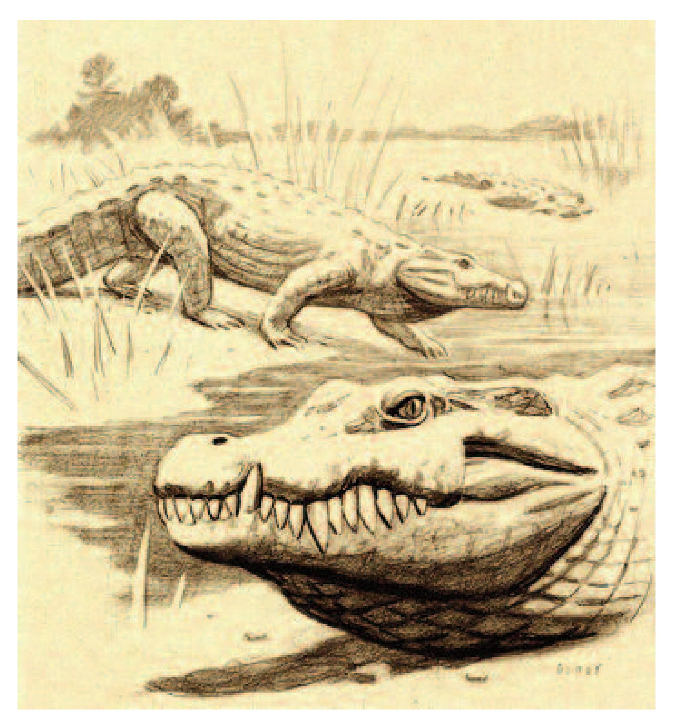


Maravillas de la Naturaleza



COCODRILOS DE ENORMES DIENTES VIVIERON EN CUENCA HACE 66 MILLONES DE AÑOS

El nuevo cocodrilo descubierto en el yacimiento conquense de Lo Hueco tiene unos dientes desproporcionadamente grandes, los mayores que se conocen en grupos cercanos de estos reptiles. Esta nueva especie extinta del Cretácico constituye el pariente más cercano del grupo formado por todos los cocodrilos actuales.



Reconstrucción del aspecto en vida de Lohuecosuchus megadontos. / Javi Godoy

Lohuecosuchus megadontos –cuyo nombre deriva del enorme tamaño de sus dientes– compartía muchas características con los cocodrilos actuales: eran potentes nadadores con capacidad para caminar fuera del agua, tenía hábitos anfibios, y su cuerpo estaba cubierto por una potente armadura dérmica compuesta por varias filas de huesos integrados en la piel.

El nuevo cocodrilo forma parte de un grupo extinto que habitó Europa durante el Cretácico.

A pesar de estas similitudes, esta nueva especie extinta presenta un cráneo con rasgos distintos: en su parte externa surge un surco que lo recorre desde el oído hasta el lado posterior. Pero, lo que sin duda destaca, es el tamaño de sus dientes. Así lo revela una investigación publicada en la revista PLoS One y liderada por el grupo de Biología Evolutiva de la Universidad de Educación a Distancia (UNED).

"Los dientes desproporcionadamente grandes hacen que su maxilar se proyecte lateralmente y hacia debajo de una forma muy característica", explica a Sinc Francisco Ortega, uno de los autores del trabajo e investigador en la UNED, quien añade que por cuestión de espacio tenía menos piezas dentales.

Según los científicos, el nuevo cocodrilo, descubierto en el yacimiento de Lo Hueco (Cuenca), forma parte de un grupo extinto –alodaposúquidos– que habitó Europa durante el Cretácico (hace más de 66 millones de años) y es el pariente más cercano de los cocodrilos representados en la actualidad en todo el planeta. Pero estos constituyen una muestra mínima de la diversidad y dispersión que mostró el linaje de estos reptiles durante el Mesozoico...

Referencia bibliográfica:

Narváez, I.; Brochu, C.A.; Escaso, F.; Pérez-García, A.; Ortega, F. "New Crocodyliforms from Southwestern Europe and Definition of a Diverse Clade of European Late Cretaceous Basal Eusuchians". PLoS ONE

http://dx.plos.org/10.1371/journal.pone.0140679



Cráneo de Lohuecosuchus megadontos en vista lateral. / Narváez et al

ARTÍCULO COMPLETO:
http://www.agenciasinc.es/Noticias/Cocodrilos-de-enormes-dientes-vivieron-en-Cuenca-hace-66-millones-de-anos/?utm_source=boletin&utm_medium=email&utm_campaign=2015





Teología: El arte de narrar cuentos acerca de lo divino. También, el arte de escuchar dichos cuentos.

Misticismo: El arte de gustar y sentir en el corazón el significado interno de dichos cuentos, hasta el punto de ser transformado por ellos.

El canto del pájaro
Anthony de Mello

La Palabra se hizo carne y acampó entre nosotros...

Resulta penoso comprobar los denodados esfuerzos de quienes tratan de convertir de nuevo la carne en palabra. Palabras, palabras, palabras...

El canto del pájaro
Anthony de Mello

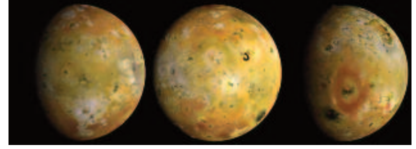




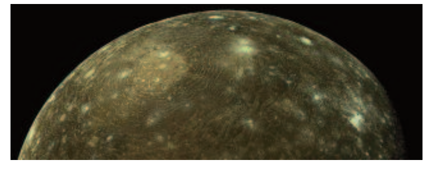
NUESTRO RINCÓN GALÁCTICO

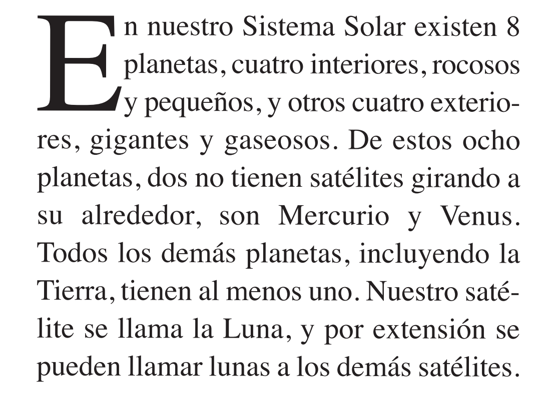
http://www.astromia.com

SATÉLITES DEL SISTEMA SOLAR


Ío (Júpiter)


Ganímedes (Júpiter)

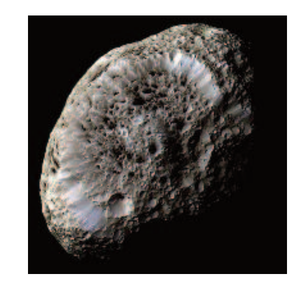

Calixto (Júpiter)

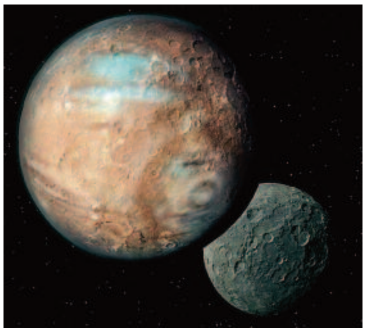


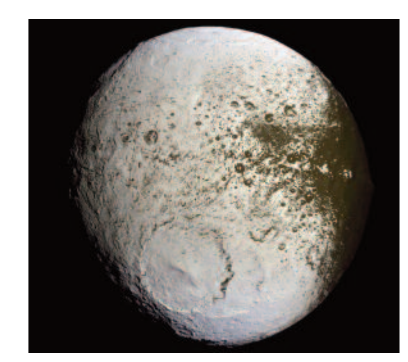
En nuestro Sistema Solar existen 8 planetas, cuatro interiores, rocosos y pequeños, y otros cuatro exteriores, gigantes y gaseosos. De estos ocho planetas, dos no tienen satélites girando a su alrededor, son Mercurio y Venus. Todos los demás planetas, incluyendo la Tierra, tienen al menos uno. Nuestro satélite se llama la Luna, y por extensión se pueden llamar lunas a los demás satélites.

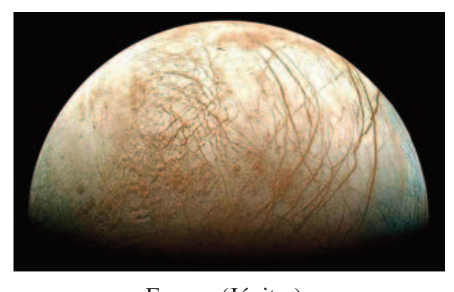
Los dos planetas más grandes del Sistema Solar, Júpiter y Saturno, el de los famosos anillos, son los que más lunas tienen: más de sesenta cada uno. La Tierra, con uno, y Marte, con dos, son los que menos tienen.

Entre las lunas del Sistema Solar hay mundos fascinantes, como Europa, que tal vez albergue primitivas y extrañas formas de vida. La hiperactividad volcánica de Ío, las montañas de más de veinte mil metros de altura de Iapetus y los géiseres helados de Tritón, son auténticas maravillas de la naturaleza. Y muchos, muchos misterios, como las órbitas de Hiperión y Nereida o el sistema binario que forman Caronte y Plutón.

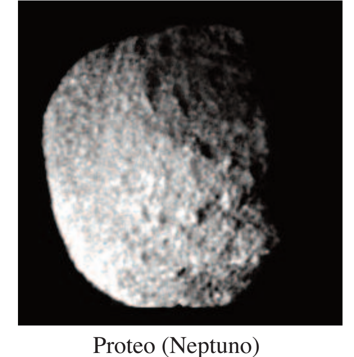

Hiperión (Saturno)

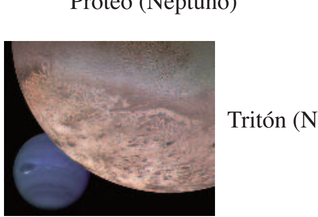

Caronte (Plutón)

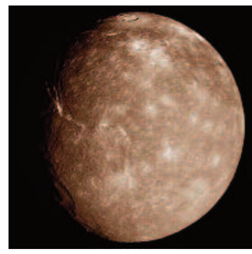

iapetus (Saturno)

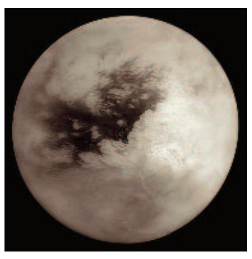

Europa (Júpiter)


Nereida (Neptuno)


Proteo (Neptuno)


Tritón (Neptuno)


Titania (Urano)


Titán (Saturno)

EXTRATERRESTRES

Julián Mellado

Hace ya unos cuantos años, en un programa radiofónico el presentador me preguntó:

¿Qué piensa usted de los ovnis? Mi respuesta fue clara: "Pues que existen"

Volvió a preguntar: ¿O sea, usted cree que nos visitan los extraterrestres? A lo que respondí: " No, no creo que lo estén haciendo". Aún recuerdo su cara de perplejidad. Y me lanzó la última pregunta: ¿Entonces usted cree que en el Universo no puede haber otras vidas inteligentes? Después de pensarlo un momento concluí: " La verdad es que... no lo sé".

El presentador me dijo que yo era alguien contradictorio, que unas veces dice una cosa y luego otra. ¿Pero me entendió?

Cuento esta anécdota personal, porque me parece que ilustra, al menos en mi opinión, las diferentes posiciones filosóficas que tenemos a mano cuando debemos enfrentar ciertos interrogantes. Lo primero que quise transmitir en mis respuestas, es que no había que confundir lo que pertenecía al orden del saber, y lo que pertenecía al orden del creer. Partiendo de esta idea, quisiera explicar mis "contradictorias" respuestas.

¿Creía yo que existían Ovnis? Mi respuesta afirmativa se refería a que efectivamente había objetos voladores que yo no sabía identificar. No tengo esa habilidad. (Me faltan conocimientos y nunca voy con un telescopio portátil). Si alguien dice que son "extraterrestres",¡entonces ya están identificados! (son OVIS).

Pero yo no podía decir eso, pues realmente en muchos casos, se han observado fenómenos aéreos que no se han podido identificar. Eso no significa que no tengan explicación. Creo que los observatorios astronómicos están mejor equipados para desvelar qué son esos fenómenos.

A la pregunta de si creía que esos seres nos visitaban, respondí que no. ¿por qué?

Pues hasta donde llega mi entender no hay evidencias irrefutables, de que haya ocurrido alguna vez tales encuentros. Por supuesto que hay multitud de testimonios. Ahora bien, cada uno de ellos deben ser analizados e investigados. Mi opinión personal, es que no son convincentes. ¿Y la tercera pregunta?

¿Hay vida inteligente en el universo? Mi respuesta era que no lo sabía. Porque para poder afirmar o negar esa existencia, debería haber recorrido todo el universo y haber comprobado si esas vidas inteligentes existían. Es obvio, que esa exploración está más allá de mis capacidades y de las de cualquiera. Por lo tanto mi postura solo podía ser agnóstica en base a la imposibilidad de verificar, establecer un conocimiento empírico, o la descripción de esa realidad.

Por supuesto que se pueden postular ideas, dar opiniones, e incluso expresar unas creencias pero no se pueden presentar pruebas ni a favor ni en contra. Hay quien dice que es imposible que en un universo tan vasto (que no nos podemos ni imaginar su tamaño) solamente el planeta Tierra tuviera vida inteligente. (Siempre hay quien duda de esto último) Bueno, es una posibilidad, pero nada más. No se puede afirmar.

Lo que sí se puede investigar, es la idea de que los extraterresres interactúan con nosotros en nuestro ámbito, en la realidad humana, al alcance de comprobación.

Mi posición es la mencionada, soy escéptico, pero otros pensarán que sí lo creen porque hay evidencias suficientes. A ese nivel, el debate puede ser muy interesante, aunque dudo de que lleguemos a una unanimidad. No es un dato científico, comprobable y falsable ni universable (según Popper).

Aparte de lo interesante que pueda ser el tema de los extraterrestres, estas reflexiones pueden servir como analogía para otros debates filosóficos. Debemos comprender qué es lo que está al alcance del hombre, qué podemos saber con un cierto grado de certeza. No se debe confudir con lo que creemos o no creemos. No hay dudas que se puede tener razones para creer, pero hay que tener evidencias para afirmar que se sabe. El creer puede ser personal (Que no significa que sea falso), pero el saber debe ser interpersonal, comprobable por todos. (Los datos científicos, los descubrimientos arqueológicos, los avances médicos etc). Debemos ser conscientes que nuestro saber no es perfecto, siempre está sujeto a verificación. De ahí que la Ciencia y la Filosofía han desarrollado métodos para poder acercarse lo más posible a la verdad.

Podemos hablar con un cierto grado de verisimilitud de si en nuestra Vía Láctea hay o no vida inteligente aparte de nuestro planeta. (No lo hay). Pero no podemos decir que eso significa que en todo el universo no lo hay, ni afirmar lo contrario. (Aunque podemos tener una opinión) Debemos aceptar los límites de aquello que podemos investigar, averiguar y comprobar. (Esto obviamente no nos impide soñar e imaginar).

Podemos creer que un ente extraterrestre se comunica con una determinada persona basándonos en su testimono. O no creerlo. Todo depende de los criterios que establecemos para aceptar una proposición o rechazarla.

Otras de las cosas a tener en cuenta es no confundir nuestros deseos con la realidad. Al final del programa radiofónico se nos preguntó a los invitados cuál sería nuestra reacción si se probara que efectivamente seres de otras galaxias han aterrizado en la Tierra. Cuando llegó mi turno exclamé: "Personalmente, ¡me encantaría!"

Pero en realidad......

EXCAVADO EN GRECIA UN TEMPLO DE HACE 2.400 AÑOS CONSAGRADO A ASCLEPIO, DIOS DE LA MEDICINA Y LA CURACIÓN

Autor:
April Holloway

Traducción: Rafa García
Este artículo fue publicado originalmente en www.ancient-origins.net y ha sido traducido con permiso.
Fuente para esta edición:
www.ancient-origins.es

Un equipo de arqueólogos ha excavado un antiguo templo en Grecia consagrado a Asclepio, dios de la medicina y la curación. El templo se encuentra en la acrópolis de Feneos, y junto a sus cimientos los investigadores han hallado también una enorme estatua de Asclepio y su hija Hygeia, un elaborado suelo de mosaico, podios de mármol y mesas para ofrendas. El International Business Times informa de que este templo, de hace 2.400 años, conocido como Asclepeion o Asclepión (templo destinado a la curación y consagrado al dios Asclepio) fue descubierto por primera vez en 1958. Sin embargo, solo recientemente los arqueólogos han llevado a cabo excavaciones a gran escala en el yacimiento y han sido capaces de restaurar la estructura original del complejo, además de desenterrar numerosos e importantes hallazgos.

Vista aérea de las excavaciones en las ruinas del Asclepión de Feneos. Ministerio de Cultura griego.

Asclepio, dios de la curación

Asclepio o Esculapio, hijo de Apolo, era el dios de la medicina en la antigua mitología griega. Todos estamos familiarizados en cierto modo con su imagen, ya que el símbolo que se emplea para la medicina, la vara con las serpientes entrelazadas, proviene del báculo de Asclepio. Según la mitología, Asclepio fue criado por un misterioso personaje de la antigua mitología griega, el centauro Quirón, que cuidó de él y le enseñó el arte de la medicina. Asclepio utilizó sus poderes y conocimientos para traer gente de vuelta desde el Hades (es decir, resucitarlos), ante lo cual el dios Hades se quejó a Zeus porque Asclepio estaba convirtiendo a muchos humanos en inmortales. Por esta razón, Zeus mató a Asclepio lanzándole un rayo.

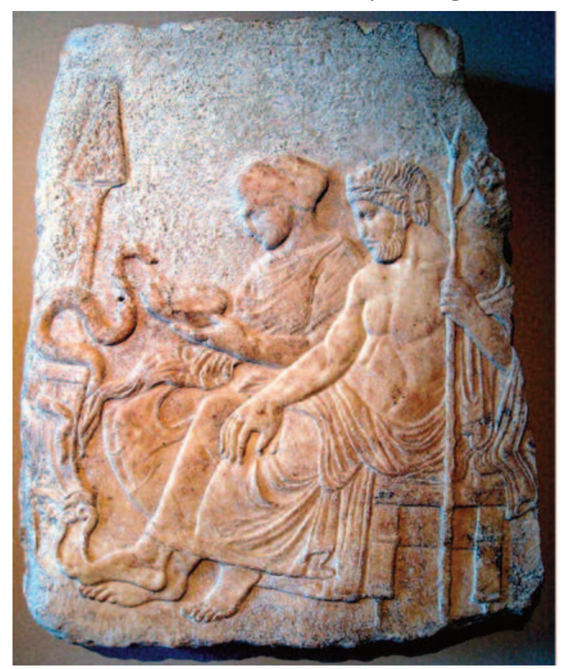
Los Asclepiones: templos de curación dedicados a Asclepio

Los Asclepiones eran templos sagrados en los que se rendía culto a Asclepio, pero al mismo tiempo fueron los primeros hospitales conocidos de la historia de la civilización occidental. Había aproximadamente unos 320 Asclepiones (hospitales) en la antigua Grecia. La enfermedad se consideraba el resultado de múltiples interacciones sociales, del entorno, psicológicas, espirituales, físicas y emocionales. De este modo, los médicos adoptaban un enfoque holístico a la hora de decidir los tratamientos, que podían incluir psicoterapia, masajes, hierbas medicinales, baños de lodo, cirugía y beber unas aguas determinadas. Estos tratamientos

se prescribían a menudo en función de los sueños que hubiera experimentado el paciente – se creía que los sueños eran a menudo consecuencia de una visita de Asclepio, que poseía las claves para curar todo mal. Había incluso un teatro en el Asclepión para entretener a los pacientes que en ocasiones debían prolongar su estancia durante semanas. Todo ello estaba basado en la creencia de que la curación era un arte sagrado, considerándose además que las almas de las gentes también necesitaban sus remedios, tanto como sus cuerpos.

El Asclepión de Feneos

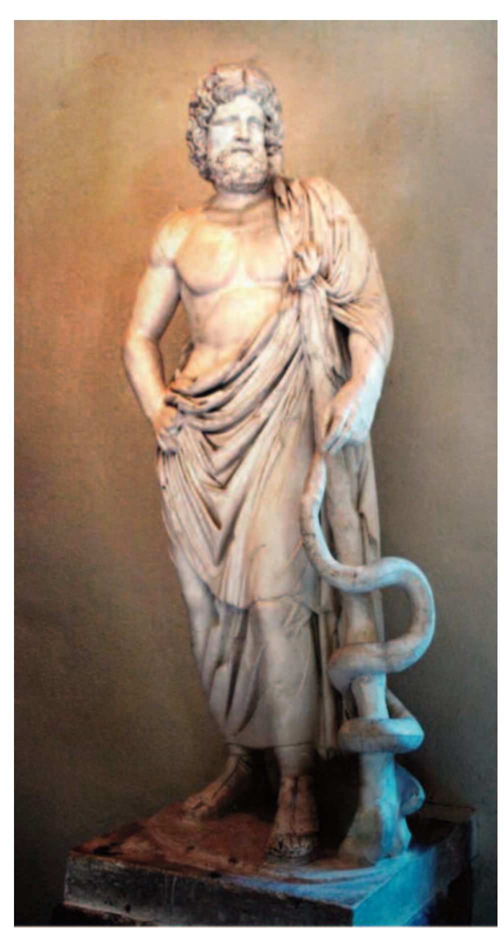
El Ministro de Cultura griego ha revelado que en el Asclepión recientemente excavado en Feneos, Corinto, los arqueólogos han



Relieve de mármol en el que aparecen Asclepio y su hija Hygeia procedente de Therme, Grecia, finales del siglo V a. C. Museo Arqueológico de Estambul (Public domain)

descubierto un pedestal con una inscripción y una estatua de gran tamaño de Asclepio y su hija Hygeia, obra del famoso escultor de la antigua Grecia Atalo. Hygeia era la diosa de la salud, la limpieza y la higiene.

> “En el centro del suelo de la sala principal hay un mosaico con motivos geométricas, guillochés y meandros,” informa el International Business Times. “En una segunda estancia, al norte de la sala principal, hubo un podio sobre el que se alzaban dos estatuas de bronce, que fueron reemplazadas más tarde por otras de piedra. Frente al podio había una mesa de ofrendas de mármol. También se descubrió otra estancia al sur, pero su función y propósito no están claros, siendo su único rasgo destacable una ventana en su pared nordeste. Las excavaciones también han revelado cómo el patio exterior (que ya se conocía con anterioridad) tenía forma de 'P', y la forma en que el camino del peristilo y el patio conducía a la entrada del santuario por medio de una rampa. El patio estaba revestido con mortero de varios colores y sus desagües tenían forma de cabezas de león.”



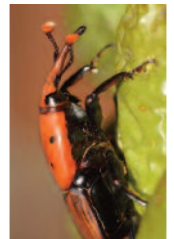
Asclepio con su báculo y la serpiente enroscada a su alrededor. Museo Arqueológico de Epidauro (Public domain)

Los arqueólogos han averiguado que parte del templo fue construida en el siglo IV a. C., aunque la construcción definitiva no se llevó a cabo hasta 200 años más tarde. El templo fue destruido en su mayor parte por un terremoto en el siglo I a. C.

A día de hoy, miles de personas aún viajan a los antiguos Asclepiones todos los años con la esperanza de curar sus males. Dice la tradición que las antiguas terapias basadas en tratamientos tanto físicos como psicológicos eran muy efectivas a la hora de restablecer la salud de los enfermos.



Fragmentos de una escultura y restos del antiguo templo consagrado a Asclepio excavado en Feneos. Ministerio de Cultura griego.


Rhynchophorus ferrugineus
Foto: Antonio Cruz

DIVERSIDAD NATURAL

EL LAGARTO DE LAS SEIS COLAS

Foto: Licencia : Creative Commons

Este joven lagarto blanco (Salvator meriana), encontrado en la ciudad de Córdoba (centro de Argentina) y de más medio metro de longitud, se hirió gravemente la cola con un objeto afilado que no llegó a cortársela. Pero la lesión fue lo suficientemente profunda como para iniciar el proceso de regeneración de esta extremidad. En este caso, al lagarto, protagonista de #cienciaalobestia, le salieron simultáneamente seis colas de diferentes tamaños y desde diferentes puntos. Alguna de ellas incluso creció con un ángulo de 90º respecto a la cola original.

Los científicos del Instituto de Diversidad y Ecología Animal (CONICET-UNC) y del Centro de Zoología Aplicada (Argentina) describen el fenómeno de "extremadamente raro", aunque la bifurcación de la cola en lagartos no es del todo inusual. Sin embargo, es la primera vez que se observa un lagarto de seis colas.

Esta habilidad de regeneración ya era conocida: algunos lagartos pueden volver a crear células nerviosas, parte de su mandíbula y de sus extremidades. De hecho, la estrategia de deshacerse de la cola y volverla a generar es ampliamente usada para escapar de los depredadores. El estudio, publicado en Cuadernos de Herpetología, recalca que en el caso de este lagarto, tener seis colas puede generarle más costes que beneficios.

http://www.agenciasinc.es/Multimedia/Fotografias/El-primer-lagarto-de-seis-colas

A la guagua a darse una ducha

"Porque estuve sucio y me ofreciste donde lavarme..."

Una guagua de aseo itinerante se pondrá en marcha en pocos meses en Fuerteventura de la mano de **Misión Cristiana Moderna**. Es una iniciativa social que pretende mejorar las condiciones de vida de las personas sin techo de la Isla, facilitándoles servicios de ducha, peluquería y otros.



El pastor Ángel Manuel Hernández, delante de la guagua que recorrerá la Isla facilitando el baño a las personas sin hogar. (Foto: Javier Melián /Acfi Press)

En pocos meses, probablemente a partir de comienzos del próximo año, una guagua con duchas en su interior recorrerá Fuerteventura de norte a sur para que las personas sin hogar tengan acceso a una necesidad tan básica como bañarse. También se les ofrecerá servicios de peluquería, manicura y pedicura, los dos últimos especialmente importantes, ya que unas uñas en mal estado podrían ser el origen de muchas infecciones. **Misión Cristina Moderna** promueve esta innovadora iniciativa única en España gracias a la colaboración del Gobierno de Canarias, que ha cedido lo que antes fue una ciberguagua utilizada para campañas de fomento de las nuevas tecnologías.

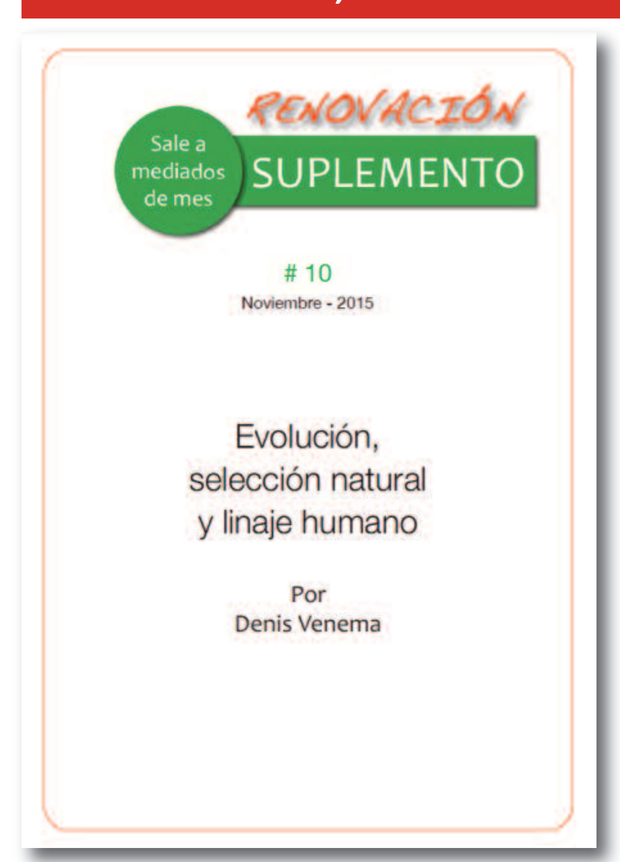
«Esta iniciativa ya la intentamos llevar a cabo en 2010, pero no conseguimos una guagua. Se trata de un proyecto único en el mundo y solo se nos han adelantado en Illinois (Estados Unidos) en 2013, donde ya pusieron la guagua de aseo Lávame, que fue la primera a nivel mundial», explicaba este jueves el pastor de **Misión Cristina Moderna**, Ángel Manuel Hernández Gutiérrez...

Noticia completa:
http://www.canarias7.es/articulo.cfm?id=394782



¡Esto también es predicar la buena noticia!

EVOLUCIÓN, SELECCIÓN NATURAL Y LINAJE HUMANO



El presente Suplemento consta de tres artículos de una serie de 50 escritos por el Dr. Denis Venema, Profesor de Biología en la *Trinity Western University* en Langley, Columbia Británica. Estos artículos están alojados en la página web del SEUT, en la sección *Ciencia y Fe* (http://www.cienciayfe.es/es/inicio).

De esos 50 artículos hemos seleccionados tres, no correlativos, para la edición de este Suplemento. El primero es una explicación de lo que es una *teoría científica* y los dos restantes sobre la *selección natural y el linaje humano*.

Como no se podía esperar otra cosa de quienes aman la verdad (cualquier cosa que esto sea), el pensamiento editorial de *Renovación* está abierto a los descubrimientos que el conocimiento científico nos depare, en cualquier disciplina. Conocemos los diferentes puntos de vista filosóficos que mantienen los teístas, los materialistas y los creacionistas acerca del origen de la vida y del ser humano en nuestro planeta. No somos científicos, pero amamos la verdad. Somos creyentes en Dios, pero abiertos a reconsiderar los postulados teológicos cuando los descubrimientos científicos cuestionen las creencias religiosas (ej. el heliocentrismo). Antes de repetir la historia (caso Galileo Galilei), preferimos esperar pacientemente hasta que las evidencias arrojen la suficiente luz sin caer en el cientificismo, que sería igual de malo.

Jesús de Nazaret dijo que la verdad nos haría libres. Este aforismo se cumple en todas las áreas de la vida, también en la de la religión y la de la ciencia.

ANIMAL VULNERABLE

Juan Masiá Clavel

Curso de antropología filosófica

EDITORIAL TROTTA

Partiendo de la vulnerabilidad radical de la existencia, con actitud interrogativa y dialogante, este libro invita y abre camino a una filosofía de lo humano. Desde la circunstancia al sujeto y desde el cuerpo al espíritu, se entrecruzan en él los caminos de la biología y la cultura con las preguntas por el sentido de la vida.

El animal vulnerable, descubridor de realidades y explorador de responsabilidades, asume las tareas del filosofar antropológico: pensar y revisar los métodos, discernir las antropologías, criticar y crear la cultura, redescubrir el cuerpo, interpretar el lenguaje, realizar la libertad, reconocer la persona, afrontar el amor y la muerte, construir la convivencia, asumir la ambigüedad, agradecer el sentido y narrar la esperanza. En esta antropología arraiga, y desde ella crece, una ética del cuidado de la vida y una moral del discernimiento, la convivencia y la liberación.

Al elegir la vulnerabilidad como tema de la reflexión sobre lo humano, la filosofía quiere ser terapéutica, inquisitiva y exploradora. Heredera de una tradición de racionalidad, la critica a la vez que la valora, pero sin cesar de confrontar la condición humana, ambivalente por su potencial de creatividad y autodestrucción. Capaz de preguntar siempre más allá de lo que puede responder, el animal vulnerable es un animal hermenéutico: nunca cree haber alcanzado la cima, pero no desiste de trepar.

304 páginas